علم الاجتماع

بين
الوعي الإسلامي والوعي المغترب



الدكتور
محمد أحمد بيومي
أستاذ ورئيس قسم علم الاجتماع
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٣

دار المعرفة الجامعية

اهداءات ٢٠٠١

ا.د. أحمد أبو زيد

أنثروبولوجي

علم الاجتماع

بين

الوعي الإسلامي والوعي المتغرب

دكتور

محمد أحمد بيومي

أستاذ ورئيس قسم علم الاجتماع

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دار المعرفة الجامعية

٤٠ ش سوتير - إسكندرية

ت : ٤٨٣٠١٦٣

بسم الله الرحمن الرحيم

« أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لاتعمي الأبصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور »

صدق الله العظيم

القرآن الكريم : سورة الحج : ٤٦

إهداء

إلي ....

من علمني أن الباحث بلا وعي مثل الجسد بلا روح ....

إلي .....

" حي بن يقظان " القرن العشرين

إلي أستاذي المرحوم إسماعيل راجي الفاروقي

إعترافاً وعرفاناً بفضل ما استقيته منه وما غرسه فيَّ ....

مقدمة

علم الاجتماع " منتج " عربي – إسلامي أفرزته العقلية العربية عندما وصل الوعي الإسلامي الحضاري إلي قمته . وعلم الاجتماع ليس في حاجة إلي من يثبت هويته ونسبة العربي ، فالذي يلحق صفة العربية أو الإسلامية لعلم الاجتماع، مثله في ذلك مثل الذي يلحق العربي للعربية أو التوحيد للإسلام – أن مواجهتنا "للآخر" لاتعني وتتضمن تاكيداً لهوية علم الاجتماع ، فلابد وأن نكون علي وعي كاف بما لدينا وبأصالتنا ولا نقع فريسة للوعي " المغترب " أيا كان شكله ومصدره . إن علم الاجتماع – مثله في ذلك مثل معظم العلوم الأخري التي جاءت من الشرق ونقلت إلي الغرب – عاد إلينا مغلفا بالطابع الغربي وبأسماء أجنبية ، وماعلينا ألا نزيل هذا الطلاء الخارجي حتي يتضح لنا هوية هذا العلم ، ولن يتأتي ذلك إلا بوعي يقظ للمشتغلين بهذا العلم، وعي يقظ بكيفية التأريخ للعلم، وعي يقظ بوظيفة هذا العلم ، وعي يقظ بدور عالم الاجتماع في واقعه العربي ، ووعي بأزمة هذا العلم – سواء في بيئته الغربية أو العربية – ووعي بالوعي البديل " .

والحق أنه لم يعد العلم عنصراً هاماً في تحديد شكل الحياة اليومية ، إلا في المائة وخمسين السنة الأخيرة . وسوف يستمر العلم في إحداث تغيرات تزيد من سرعتها علي مر الأيام . وأهم ما قد يشغل الباحثين الآن هو الصور الجديدة التي يتطلبها العلم من تغيرات . لقد اكتسب العلم وضعاً جديداً في تكوين الوعي . إن العلم – أي كان طبيعته – أداة خلاقة للبناء . والعيب ليس في العلم ، ولكن في وعي العالم ومقصده ، فقد يستغل العلم – كأداة – من أجل الهدم أو البناء ، وقد يستخدم العلم لتزييف وعي الجماهير ، وقد يستخدم العلم لتزييف حقائق الواقع ، وقد يستخدم العلم لتزييف وعي العالم نفسه ، إن العيب ليس في العلم ولكن في ذات أنفسنا وأن

الأزمة تكمن لا في العلم ذاته ، بل في تزييف وعينا بعلمنا وواقعنا . إن الفاحص الواعي للحضارة الإسلامية يشهد بأن كافة العلوم استخدمت من أجل البناء ورفاهية الإنسان ، فلم يستخدم العلم لتزييف واقعاً، ولم تهدد قيمة أي علم طالما كان نافعاً، ولم يكن هناك " فصام" بين العلم والدين .

لاشك أن العلاقة بين العالم والعلم تتحدد في ضوء السياق الاجتماعي أو الحضاري للفترة التاريخية . بمعني، أن هناك علاقة تفاعلية بين العالم والعلم ينتج عنها "وعي " قد يكون صادقاً ويقظاً أو يكون كاذب ومزيفاً . ولاشك أن هذا الطرح يؤدي إلي " فهم أكثر نضجاً " للعلم ووعي العالم ولطبيعة أزمة العلم. ومن ناحية أخري يؤدي هذا إلي تحديد واضح لوظيفة العلم ودور العالم في المجتمع. ولاشك أن إشكالية الوعي بالعلم قد تمثل إحدي مظاهر الأزمة التي يعيشها العلم ذاته – خاصة علم الاجتماع . فالوعي بالعلم لدي الباحث يجعل من دوره إما موجهاً للواقع أو ينحصر دوره لتبرير ماهو قائم وواقع . ولقد لخص أحد الباحثين هذه الإشكالية علي النحو التالي : " إن الإشكالية الحقيقية للعلم الاجتماعي تكمن في " وعي " المشتغلين به بالجدلية القائمة بين ثلاثية العلم – الباحث – السياق الاجتماعي ، ومايرتبط بهذه الثلاثية من مشكلات وقضايا كالموضوعية والحيادية والإلتزام والإبداع والمسئولية الاجتماعية لهذا العلم " (١) .

وبدون الدخول في مقولات علم الاجتماع المعرفة ، فإن تاريخ العلم – خاصة علم الاجتماع – تشير إلي أن هناك حركة تفاعل بين العالم ومجتمعه وقد تتخذ حركة التفاعل أشكالاً سلبية أو إيجابية ، إلا أنه في نهاية المطاف ، فإن العالم محاصر بقيم مجتمعه وحضارته ، هذه القيم تم إستدماجها في وعيه العلمي وأصبحت جزءاً

---

(١) عاطف أحمد فؤاد ، في الوعي بالعلم ، القاهرة : دار الكتب للنشر والتوزيع ، ١٩٨٦ ص ٢٢ ، ٣٤ ، ٣٧ ، ٣٨ .

من كيانه فهو يري العلم والمجتمع ومشاكله من خلال هذا الوعي . إن الوعي الصادق للعلم الاجتماعي يجعله يشعر بضرورة خصوصية العلم الاجتماعي . فالعلاقة بين العالم والعلم والمجتمع تقتضي أن يكون العالم علي قدر عال من الوعي والفهم لخصوصية المجتمع الذي يعيش فيه ، ثم خصوصية العلم الاجتماعي الذي يحسب أنه يوظف في هذا المجتمع .

ومن المعروف أن العلم الاجتماعي يحمل مضامين أيدلوجية وموجهات سياسية، فعلم الاجتماع لايمكن أن يكون متحرراً من القيمة ، بسبب أن العلم الاجتماعي يتعامل مع الواقع الاجتماعي بكل مايتسم به من صراعات بين الجماعات الاجتماعية؛ وعالم الاجتماع ماهو إلا إنسان يتعامل مع بشر في محيط اجتماعي يتميز بمواقفه المعقدة والمتناقضة ، ولهذا فالتحرر من الموقف أوالقيمة أمر صعب التحقيق . فلابد لعالم الاجتماع إذن من " موقف " فللباحث الاجتماعي أيدلوجية وانتماءاته وقيمه فهو محاصر بكل هذا ، وهذا ما يشكل وعيه ويكون له موقفاً من كل القضايا المطروحة أمامه . فالباحث الواعي قد يهتم بالقضايا العامة لمجتمعه ، إلا أن هذا الإنتقاء للقضايا العامة ذاته يخضع لمتغير الإنتقاء الذاتي ، من قبل الباحث ووعيه ، فأولويات هذه المشاكل وكيفية طرحها ومعالجتها وتحليلها وتفسيرها تخضع بلا شك للموجهات القيمية للباحث ، ووضوح درجة الوعي الخلاق واليقظ لديه . إن كل هذا يؤكد حقيقةواحدة وهي أن وعي العالم بعلمه يجعله يرفض رفضاً قاطعاً أن يكون هو نفسه أو يكون علمه محض "أداة " يستخدمها أي شخص أو جماعة تستهدف تشويه الحقيقة أو تزييف الواقع أو تعتيمه . إن هناك العديد من المحاولات الجادة لتقديم الوعي البديل وتقديم علم اجتماع بديل إلا أن هذه المحاولات مازالت في بداية الطريق ومازالت تحتاج إلي جهود منظمة لإخراج علم له وعي، مع بيان كيفية إستخدامه في دراسة الواقع العربي .

إن الوعي "البديل " الذي نريده ينظم حركة علم الاجتماع بتفاعله معها،

ويكون وعياً قادراً علي مواجهة الوعي " المغترب " والمهيمن؛ هذا الوعي البديل يرتبط بالواقع الاجتماعي والاقتصادي للبدء منه لتجاوزه، وبصفة أساسية إدراكه وتصوره وتفسيره لخصائص الوعي المغترب والمهيمن ، وما قد يحتويه من تناقضات وثغرات . لقد فشلت العديد من المحاولات السابقة ، لأنها لم تبدأ من الوعي القائم خاصة وعي الجماهير ، وبدلاً من أن تثري الوعي البديل ، فإنها وقعت فريسة الوعي الزائف والوعي المغترب .

لقد أدي الوعي "المغترب" إلي نقل أفكار ونظريات محبوكة الصياغة أعلنت في ظاهرها أن مسعاها إنجاز تنمية حقيقية ، لكنها افضت إلي تكريس التخلف وإعادة إنتاجه . واسهمت في تعميق التبعية الفكرية والعلمية ، وحتي الجهود النقدية ، انشغلت بعضها بنقل النقد الذي أتي بعض المهم منه من المصادر ذاتها التي صاغت في أول الرواية الأفكار والنظريات نفسها التي أسهمت في إعاقة التنمية . وانشغل بعض آخر بالدفاع الطويل عن أفكار وبدائل نظرية محددة ، الأمر الذي أسهم في وجود إنحسار نسبي للدراسات المتعمقة حول الواقع الاجتماعي والاقتصادي العربي ، وخصوصياته ، في علاقاتها بالقوانين الأساسية والعامة لتطور المجتمع البشري . وبالتالي لم تتوفر التربة الخصبة لأختيار هذه الأفكار أو تلك ، ولظهور أفكار نوعية مرتبطة ومعبرة عن الحالة النوعية للبناء الاجتماعي العربي ومتطلبات تغييره".(١)

خلاصة ماسبق أن الوعي بعلم الاجتماع لايزال محدوداً بأفكار غربية لم تتجاوز النظريات والمفاهيم الغربية ، فلم ينظر إلي علم الاجتماع علي أنه أداة في يد العالم لتحرير العلاقات الاجتماعية وتحرير العقل من كل ضروب الجهل ، ولهذا فإن

---

(١) عبد الباسط عبد المعطي ، الوعي التنموي العربي ، ممارسات بحثية ، القاهرة: دار الموقف العربي ، ١٩٨٩ ، ص ٧ .

علم الاجتماع بوضعه الحالي يحمل مصالح خاصة ويكرس تبعية فكرية ويبررها ولهذا يمكن وصفه ووسمه بأنه حمال للوعي الزائف والكاذب . نحن في أشد الحاجة إلي " حي بن يقظان " جديد ، ذلك العقل الواعي المستنير الذي يصل إلي الحقيقة – كما أقرها الإسلام – ويعود إلي أمته يعلمها ويرشدها ويخرجها من الظلمات إلي النور . نحن في مسيس الحاجة إلي إعادة بنية الوعي العلمي ليكون بمثابة الفيصل في التفرقة بين " الزبد" و " ماينفع الناس " .

إن الهدف الرئيسي من هذا الكتاب هو تحليلنا لأزمة علم الاجتماع من خلال تحليلنا لأزمة الوعي . ولهذا هدفنا إكتشاف الدور الفعال لهذا الوعي وتحديد محتواه وإرتباطه بالعلم الذي يعكس صور المجتمع . إن هذا التحليل سوف يمكننا من تفسير إرتباط الوعي بتنظيم المجتمع نفسه ، كما أن ظاهرة تكوين الوعي اليقظ لايمكن أن تفهم بعيداً عن تحليلنا للهوية الثقافية ، فهي المجال الذي يحدث فيه التأثير المتبادل بين الوعي والعلم ، وعلي هذا الأساس يكتمل الوعي منطوياً علي الإنجازات العلمية والثقافية .

ولتحقيق هذا الهدف قسمنا هذا العمل إلي ثلاثة أبواب رئيسية عالجنا في الباب الأول الوعي بالعلم وأزمته وتاريخه . فلقد خصصنا الفصل الأول لمناقشة مستفيضة لمقولة الوعي وعلاقتها بالعلم عامة وعلم الاجتماع خاصة، ثم ناقشنا الوعي بأزمة الواقع العربي وما أصابه من إزدواجية علي مستوي الفكر والثقافة. وإستكمالاً لذلك، عالجنا الوعي بأزمة علم الاجتماع في المجتمع الغربي والعربي والمحاولات التي تقدم علي الساحة لتقديم وعي "بديل " . وبعد أن بينا أهمية الوعي في تفسير الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع ، كان علينا أن نبين أهمية الوعي في تاريخ العلم ، وكان هذا موضوع الفصل الثاني حيث قدمنا أمثلة لوعي عربي يقظ، وقف موقف المتأمل الواعي لمشاكل الفترة التاريخية التي كان يمر بها المجتمع العربي والإسلامي في تلك الفترة . إن الوعي التاريخي لاينظر إلي تاريخ العلم كأحداث

منفردة بل كحركة لها بدايات وأطوار ومراحل ورجال . لقد كان دعوة ابن خلدون دعوة صادقة وواعية لعلم جديد يكشف زيف المؤرخين ويتعمق في فهم واقع المجتمع. وانتقلت الدعوة من الشرق إلي الغرب وعاد العلم الجديد في صورة أخري اغتربت عن الواقع العربي ، وكان لابد من تصحيح لمسيرة العلم وظهرت أصوات تنادي بضرورة الوقوف موقف الناقد من هذا الوافد المغترب . إن هذا الفصل له أهمية خاصة في الرد علي المغالطة التاريخية بأن علم الاجتماع نتاج غربي ، فلقد قدمنا في هذا الفصل الدليل القاطع بأنه كان لعلمائنا قصب السبق في هذا العلم .

وفي الباب الثاني والذي احتوي ثلاثة فصول ، عالجنا مشكلة الوعي بالثوابت وحركة التغيير في المجتمع العربي . لقد بينا أن الهوية الثقافية هي المكون الأساسي للوعي المطلوب ، فبدون إدراك العالم لهويته واللحظة التاريخية التي يحياها ، فإنه بمثابة أداة تردد مايقوله الآخرون . لقد ناقشنا الحضارة الإسلامية وماتحتويه من هوية حضارية، كذلك ناقشنا مشاكلنا الأساسية ومواطن الخلل في المجتمع العربي والإسلامي، كذلك تعرضنا لمشكلة الذاتية – أعني الذاتية في مقابل الغرب . ولايمكن لعالم اجتماع واع ويقظ أن يفهم طبيعة هذا المجتمع بدون التعرف علي النظام المعياري في المجتمع وأهم النظم الأساسية (السياسية والاقتصادية والأسرية) التي تعكس بوضوح الهوية الثقافية ، ولاتكتمل الرؤية إلا بدراسة التغير والحركة في العالم العربي والإسلامي ، لقد قدمنا دليل علي إحتواء الفكر الإسلامي لعناصر إيجابية تساعد علي التغيير المطلوب وتحمي المجتمع من الهزات الغير متوقعة . لقد بينا في هذا الجزء بروز حركات إصلاحية – مثل الوهابية والسنوسية والأخوان – كحركات إصلاحية ظهرت كرد فعل لما أصاب هذا المجتمع من ضروب الفساد وعدم التمسك بالقيم الإسلامية . حاولت هذه الحركات حماية القيم الإسلامية وترجمتها إلي برامج من المشروعات والإنجازات الحضارية . ما أردنا أن نؤكده هنا هو أن الحاجة إلي التغيير والإصلاح أمر ضروري وظاهرة طبيعية نابعة من روح الإسلام ذاته .

وأخيراً جاء الباب الثالث ليبحث في " الدور المفقود" لعالم الاجتماع . لقد

حاولنا أن نبين أن مهمة عالم الاجتماع لاتنحصر في التدريس والتلقين . فعلم الاجتماع ليس مهنة يقتات منها المشتغلين بها ، بل هو كما بينا، حالم ومواطن يعيش نبض مجتمعه ويعي مشاكله ويقدم الحلول التي تخرج المجتمع من أزمته . لقد بينا الدور المنتظر لعالم الاجتماع في مجال الاقتصاد وكيف يستطيع أن يحدد القيم الأساسية العاكسة لهوية النظام الاقتصادي ، كذلك بينا دوره في المجال السياسي وبدوره كمستشار لصانع القرار، وأخيراً بينا دور عالم الاجتماع في التصدي لمشاكل الشباب – خاصة ماظهر في المرحلة الأخيرة من مشكلات التطرف والعنف ، وبينا حاجة هؤلاء الشباب إلي نوع جديد من التوجيه والرعاية الاجتماعية والاقتصادية . لقد بينا دور عالم الاجتماع في التصدي الواعي لدراسة هذه المشكلة بعيداً عن المفاهيم الإعلامية والأمنية ، بل يرتبط تفسير الظاهرة بما يدور من تناقضات داخل بناء المجتمع العربي.

لقد أمضيت أكثر من عشرين سنة طالباً وقارئاً وباحثاً ومحاضراً في مجالي الاجتماع والإسلام . ولقد دفعني إلي إخراج هذا الكتاب عدة أمور : أنه لايوجد – علي حد علمي – كتاب باللغة العربية يحاول أن يشخص أزمة علم الاجتماع من خلال وعي الباحث بهويته وأزمة مجتمعه ، فالكتابات التي تصدت لأزمة علم الاجتماع سواء في بيئته الغربية أو العربية – غلب عليها النقد . فكانت دراسات نقدية لتراث ونظريات العلم ومنهجه ولم نجد أي محاولة جادة لتفهم الأزمة من خلال ردها لوعي الباحث . ومن ناحية أخري قصدت بهذا العمل إن أبين المحاولات التي تبذل لتكون "وعي بديل" وأخذت أسماء عديدة مثل "علم الاجتماع الإسلامي" ، "علم الاجتماع القرآني" ، "علم اجتماع عربي" ، "علم اجتماع إقليمي" ، "علم اجتماع وطني" ، "علم اجتماع مصري" ... الخ ؛ هذه المحاولات وغيرها تهدف إلي إقامة علاقة بين الأصول الدينية للفكر الإسلامي وبين النظريات التي جاءت بها العلوم الاجتماعية الغربية . ومع تقديرنا لكل هذه المحاولات وغيرها ، فإن الذين تدفعهم الغيرة الدينية

للخوض في هذه المحاولات ، لابد وأن يكونوا علي دراية كافية بالفكر الإسلامي ، مصادره وتطوره ، كذلك لابد أن يكونوا علي معرفة واسعة ودقيقة بالعلوم الاجتماعية التي يريدون تأصيلها في مصادر الفكر الإسلامي.

إننا لم نقصد من هذا الكتاب تغطية كلية للتفاصيل المتصلة بأزمة علم الاجتماع، خاصة في عالمنا العربي والإسلامي ، ولكن كان هدفنا الأساسي هو تفسير الأزمة من خلال فقدان الواعي . وليس لنا هنا إلا أن نردد ماقاله ابن خلدون: واعلم أن الكلام في هذا الفرض مستحدث الصنعة ، غريب النزعة ، عزيز الفائدة ، أعثر عليه البحث وأدي إليه الغوص ... ولعمري لم أقف علي الكلام في منحاه لأحد من الخليقة ... فإن كنت قد استوفيت مسائله وميزته عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه ، فتوفيق من الله وهداية ، وأن فاتني شئ في إحصائه واشبهت بغيره مسائله فللناظر المحقق إصلاحه ، ولي الفضل لأنني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق والله يهدي بنوره من يشاء " .

وفي هذا المقام لايسعني إلا أن أتقدم بخالص آيات الشكر والعرفان لأستاذي المرحوم الأستاذ الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي فلقد أعطاني من عمله ومن حبه الكثير، وعلمني وأنا أدرس معه، أن تكون لي هوية ووعي يقظ في كل ما أدرس . فان احتوي هذا العمل من حسنات فهي له. كذلك أتوجه بخالص الشكر لأستاذي المرحوم الأستاذ الدكتور محمد عاطف غيث ذلك النبع الذي لاينضب من العلم والحكمة والقيم، فله الفضل في توجيهي لرفض العلم المغترب وأن يكون لنا علم اجتماع جديد بهوية ووعي جديدان . كما أتوجه بخالص الشكر لأساتذتي بقسمي الاجتماع والأديان بجامعتي الأسكندرية وجماعة تمبل الأمريكية حيث تعلمت ودرست علم الاجتماع والإسلام . ولايفوتني أن أتقدم بخالص شكري إلي زملائي أعضاء هيئة التدريس بقسم الاجتماع بكلية الآداب جامعة الأسكندرية .

ولايفوتني أيضاً أن أتوجه بخالص شكري لزوجتي التي تحملت معي مشقة

إخراج هذا العمل . كذلك أعتذر لأبنائي أحمد وعماد عما اقتطعته من الوقت المخصص لهما وتفرغي لإعداد هذا العمل ، أدعو الله أن يجدا فيه عوضاً عما افتقداه. وأخيراً يجب أن أخص بالشكر السيد / محمد علي البدوي والسيد / حمدي علي المدرسان المساعدان بالقسم ، كذلك السيد / حسني يونس الباحث بالقسم لما تحملوه من مشقة مراجعة أصول هذا العمل . كما أسجل شكري للحاج / صابر عبد الكريم صاحب دار المعرفة الجامعية جزاه الله عن ذلك خيراً ..

والله أسأل أن أكون بهذا قد قدمت عملاً نافعاً فهو نعم المولي ونعم النصير..

المؤلف

١٩٩٣

الباب الأول

الوعي بالعلم وتاريخه

الباب الأول

مقدمة

الفصل الأول : الوعي بالعلم وأزمته

الفصل الثاني : الوعي بتاريخ العلم

مقدمة :

إن من نتائج الثورة العلمية الجديدة هي ضرورة إعادة النظر في مفهوم "العقل" ذاته فقديماً كان ينظر إلي العقل كمحتوي ، أما الآن فلقد أدي تطور العلم وتقدمه إلي قيام نظرية جديدة في العقل قوامها النظر إلي العقل باعتباره أداة أو فاعلية فالعقل – حسب التصور العلمي المعاصر – ليس مجموعة من المبادئ ، بل القدرة علي القيام بإجراءات حسب مبادئ ، أنه نشاط منظم حسب قواعد معينة والعلم لايؤمن بمصدر آخر للعقل وقواعده غير الواقع ، وهو أن قواعدالعقل إنما نجد مصدرها الأول في الحياة الاجتماعية التي تشكل أول أنواع الواقع الحي الذي يحتك به الإنسان ، بل ويعيش في كنفه والحياة الاجتماعية لاتستقيم إلا بقواعد ومعايير تنظم هذا التعامل والإنسان لايحيا حياة اجتماعية ، إلا بخضوعه لتلك القواعد وتتعدد صور الحياة الاجتماعية، ومن ثم تتعدد أنواع القواعد العقلية ولنفس السبب فإن لكل مرحلة تاريخية منطقها وإذا أردنا التعميم قلنا أن العقل هو جملة قواعد مستخلصة من موضوع ما ، أي من الموضوع الذي يتعامل معه الإنسان (١) هذا الإتجاه يساعد علي إنشاء منظومات جديدة للعمل الذهني تعمل علي تكيف العقل مع الواقع أو تعمل علي خلق عقل جديد بوعي جديد يعي ظروف اللحظة التاريخية التي يمر بها هذا الواقع

، والوعي - كما يعرفه ابن منظور في لسان العرب - هو العقيدة والعقل والوجدان، فهو حفظ القلب للشئ وفهمه واستيعابه وقبوله والتمسك به والعمل من أجله.(٢) فالوعي موقف نفسي وفكري يقفه العالم أو العقل المفكر من العالم بكل

---

(١) محمد عابد الجابيري ، تكوين العقل العربي . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط الخامسة ،١٩٩٠ . ص ٢٤

(٢) أنظر أيضاً بنية العقل العربي : دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية بيروت مركز دراسات الوحدة العربية ط الثالثة ١٩٩

مايشتمله من جوانب الحياة المتعددة .(١) ويظهر الوعي الجديد عندما يشعر العقل فيه بالقلق وخيبة الأمل من الواقع الذي يعيشه أو يعيشه مجتمعه . ومع العلم بهذه الوضعية يبدأ الوعي اليقظ أولاً في رفضه واغترابه عن هذا الواقع، واغترابه هنا ليس اغتراب صوفياً أو سلبياً ، بل اغتراباً يجعله يبتعد بنفسه عن الآخرين . وشعور العقل الواعي بالوعي شعور مزدوج ، إنه شعور بأن " الأنا " الواعية يمتلك شيئاً يختلف عن الآخرين . فهو يشعر بعدم التجاوب مع الأوضاع العامة السائدة في المجتمع الذي يعيش فيه والثقافة التي يفترض أنه ينتمي إليها . (٢) فالأنا هنا ذات مفكرة واعية بما يدور حولها، تميز بين الأصيل والزبد ، فالعقل الواعي هنا عقل نقدي حتي لذاته . ومن ناحية أخري لايكتفي العقل الواعي بوعيه لذاته ونقده لها ، بل يتعداه لخدمة الآخرين وتقديم رؤياه لهم بما ينفعهم في شئون الدنيا والآخرة .

---

(١) إن إغتراب العقل الواعي هنا ليس إغتراباً سلبياً ، بل إغتراباً إيجابياً فهو العقل الواعي الوحيد ، وفي قصة توفيق الحكيم " نهر الجنون " مثالاً لمثل هذا الإغتراب . وباختصار شديد فالقصة تحكي بأن أي شخص يشرب من ذلك النهر يصاب بلوثة تجعله غريباً في نظر المجتمع الذي يهزء منه ونبذه ويبتعد عنه . ولكن بمرور الزمن يتزايد عدد الشاربين والمجانين ، وتناقص عدد العقلاء بسرعة وانقلبت الآية وتغيرت الأوضاع وأصبح (العقلاء) قلة تعرضت لسخرية الأكثرية (المجنونة) التي كانت تنظر إلي هذه الأقلية علي أنها غريبة الأطوار ويجب نبذها من المجتمع لما بها من جنون حتي لايؤثر علي بقية أفراد المجتمع . حتي لم يبق سوي شخص واحد في آخر الأمر كان يأبي علي نفسه أن يشرب من النهر حتي لايفقد عقله . ولم يكن يريد أن يفقد تميزه وتفرده وشخصيته وعقله وقيمه . كان يعيش مغترباً عن ذلك المجتمع الذي ينتمي ولاينتمي إليه، وكان يقاسي من هذا الإغتراب ... ، انظر :

(٢) أحمد أبو زيد ، "الإغتراب" ، عالم الفكر ، الكويت : . المجلد العاشر ، العدد الأول أبريل – مايو – يونيو ١٩٧٩ ، ص ١٢ .

هذا العقل الواعي اليقظ هو الذي جسده المفكرون الإسلاميون في شخصية حي بن يقظان ذلك العقل الذي لايرى تعارضاً بين النقل والعقل، ولابين الذات والآخرين فحي بن يقظان عقل يقظ يبحث عن الحقيقة - وينتقل من المحسوس إلي المعقول ويعترف بحدود العقل وما يهمنا هنا هو أنه عقل غير مغترب عن هذا العالم، بل يسعي إلي المجتمع لتغييره ويصحح مفاهيمه، ويكشف له التزييف في وعيه وفي الحقائق الأساسية في ثقافته (١)

وسوف نحاول في هذا الباب أن نبين كيف يعي العقل العربي ذاته، وهذا هو موضوع الفصل الأول، أما الفصل الثاني، فهو مخصص لمعرفة كيف يعي العقل الواعي تاريخ علم الاجتماع

---

(١) قصة "حي بن يقظان"، موضوع لقصص رمزية عديدة لابن سينا، وابن طفيل والسهروردي انظر مصطفي غالب. ابن طفيل، بيروت، منشورات دار مكتبة هلال، ١٩٨٥، ابن طفيل. حي بن يقظان، تقديم فاروق سعيد، بيروت دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٤

الفصل الأول

الوعي بالعلم وأزمته

الفصل الأول

مقدمة

١ - مقولة العقل والوعي

٢ - الوعي بالعلم والوعي المغترب

٣ - الوعي بأزمة العلم

٤ - الوعي بأزمة المجتمع العربي

٥ - الوعي البديل

خاتمة

مقدمة :

علم الاجتماع في أزمة وأزمته راجعه إلي تخلف نظريته عن تفسير الواقع بكل مافيه من حركات مناهضة للواقع المرير الذي تعيشه الجماهير . كذلك فإن أزمة هذا العلم راجعه إلي عدم ملائمتها في تفسير معاناة شعوب العالم النامي من ضروب التخلف والقهر والتبعية فأزمة علم الاجتماع هي أزمة مجتمع إنعكست بدورها علي العلم فأردته هو الآخر في أزمة فالأزمة الراهنة في علم الاجتماع الغربي أزمة مجتمع وأزمة علم وأزمة عالم وأزمة نظرية وأزمة منهج .

علم الاجتماع في أزمة وأزمته تحتوي عنصراً جديداً وهي أن العلوم اليوم أكثر سلطاناً من ذي قبل والعلم في أزمة كتجربة اجتماعية فالنظرية الاجتماعية مفاهيمها غير واضحة ومحددة بشكل نهائي . كذلك فإن احتمالاتها غير مترابطة بعضها ببعض، وأحياناً يكون المفهوم الواحد له أكثر من معني واحتمال . بمعني آخر أن أزمة النظرية تكمن في أنها لاتخضع لمكونات النظرية العلمية التي يجب أن تتبع في تفسير الواقع ومن ثم افتقدت النظرية الاجتماعية مصداقيتها كنظرية علمية. ومن ناحية أخري تميزت نظرية علم الاجتماع بالتضخم النظري لمعالجة موضوع واحد، وكان لابد من اختزال هذه النظريات وتحقيق نوعاً من التكامل بينها إلا أن هذه المحاولة لم تبذل حتي الآن من أجل البحث عن جوانب الإلتقاء والتكامل بين الأطر النظرية للعلم.

لقد انعكست أزمة التنظير في علم الاجتماع علي أزمة المنهج فلقد غرقت بحوث علم الاجتماع في جزئيات أدت بالضرورة إلي طمس جوهر المجتمع المدروس ومن ثم أعاق هذا تحقيق شمولية التفسير إن ثنائية المنهج بين ماهو وضعي وبين ماهو إنساني إنعكست علي تفسير الواقع وأخيراً فإن هذه الأزمة إنعكست علي وعي العالم فهناك محاولة واعية تهدف إلي تزييف هذا الوعي وبالتالي يصبح العالم

عاجزاً عن الرؤية الواقعية والشمولية للواقع الذي يعيشه إن هذه الأزمة عملت على إلغاء الذات المفكرة لدي الباحث وحصر دوره في أعمال الذات المدركة التي تكتفي بتسجيل ماهو قائم دون أعمال للعقل ودون أي محاولة للنقد من أجل التغيير والتصحيح. وإن كان هذا هو حال علم الاجتماع الغربي في أزمته فإن علم الاجتماع الموظف في العالم العربي في أزمة من نوع اخر ، أزمة اغتراب عن الواقع المراد دراسته. فتوظيف نظريات جاءت من بيئات أخري لها مشاكلها القيمية وتناقضاتها الطبقية لايمكن أن تكون صالحة لتفسير واقع مغاير ولهذا فإن مرحلة تغريب العلم جعلت منه نظاماً أكاديمياً لاتتعدي تأثيراته مدرجات الجامعة هذا ماسوف نحاول إبرازه في هذا الفصل - أعني أزمة علم **الاجتماع الغربي والوعي** بأزمته في المجتمع العربي

١ مقولة العقل والوعي :

عندما نتحدث عن الوعي العربي ويقظته فإننا نشير إلي أن الوعي لايعني مجرد التفكير وأن التفكير هو توجيه الإنتباه نحو مشكلة بعينها ومعالجتها بالأسلوب العلمي أما المقصود بالوعي فهو يتصل بالشعور وباللاشعور أنه يضرب بجذوره في أعماق النفس البشرية ويغوص في المزاج الفردي والجمعي للأمة والشعوب يتعمق في هذا كله حتي يصل إلي المياه الجوفية عند الفرد والمجتمع ولهذا فإن كل ما يتصل بالوعي يكون أكثر التصاقاً بالقلب أو بالوجدان الذي يتجاوز التعامل معه الحدود العلمية أو المعرفية ويقوم علي الحفر أو السير في بنيات الشعور حتي يستيقظ الوعي حقاً ويتحقق من هويته ويشعر بوجوده واستقلاليته [١]

وعندما نتحدث عن العقل فإننا نتحدث عن الفكر بوصفه أداة وليست بوصفه محتوي وهذه الأداة عبارة عن شئ مركب هذه الأداة تستمد هويتها من فاعليتها وطريقة وأسلوب استعمالها ويري "لالاند" التمييز بين العقل المكون أو الفاعل والعقل المكون أو السائد، الأول يقصد به النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حيث البحث والدراسة والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ فهو الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية وهي واحدة عند جميع الناس أما الثاني أعني العقل المكون أو السائد فهو مبدع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا هذه المبادئ رغم كونها تميل إلي الوحدة فإنها تختلف من عصر لآخر كما تختلف من فرد لآخر فالعقل المكون والمتغير هو العقل كما يوجد في حقبة زمنية معينة فحديثنا عن

---

(١) فهمي هويدي، " ألف باء مشروعنا الحضاري ويقظة الوعي العربي. الأهرام، ٢٣/٦/١٩٩٢ ص ٦

العقل يعني العقل كما هو في حضارتنا وفي زمننا فهو منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما ، والتي تعطي لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة . (١)

وما نقصده بالعقل العربي هو إذن العقل المكون ، أي جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لإكتساب المعرفة أو لنقل تفرضها عليهم كنظام معرفي " أما العقل المكون فهو ما يميز الإنسان عن الحيوان أي القوة الناطقة " . فالإنسان إذن ، يتكون له عقل مكون عبارة عن النظام المعرفي الذي يؤسس الثقافة التي ينتمي إليها . هذه التفرقة بين العقل الفاعل والعقل السائد لاتجعلنا نغفل علاقة التأثير والتأثر القائمة بينهما. فالعقل السائد ليس سوي تلك المبادئ والقواعد التي أنشأها وينشئها العقل المكون الفاعل ، ومن جهة أخري فالعقل المكون الفاعل يفترض عقلاً مكوناً ، أي أن النشاط العقلي – الفاعل – إنما يتم إنطلاقاً من مبادئ وحسب قواعد ، أي إنطلاقاً من عقل سائد . فالعقل العربي . إذن، هو حتي في مظهره الفاعل من نتاج الثقافة العربية . (٢)

هذه التفرقة السابقة تساعدنا في حديثنا عن وعي العقل العربي لذاته وذلك من حيث التميز بين العقل العربي بوصفه عقلاً حاوياً لجملة المبادئ والقواعد التي تؤسس الثقافة والحضارة العربية والإسلامية ، والعقل العربي – بوصفه عقلاً فاعلاً وواعياً يحدد الهوية . ويصوغ العقل السائد في فترة تاريخية ما ، الأمر الذي يمكننا من إنشاء وصياغة مبادئ وقواعد جديدة وبالتالي قيام عقل سائد جديد أو علي الأقل تعديل أو تغيير أو تحديث أو تجديد العقل السائد القديم . ولا يتم هذا إلا من خلال نقد العقل العربي السائد ، وعملية النقد هذه يجب أن تمارس داخل هذا العقل نفسه من خلال وعي يقظ – يمارس – نقده وتعريفه للعقل لبيان فاعلياته وتطويره.

---

(١) محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، جـ ١ ، ص ١٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥ – ١٧ .

وإعنائه؛ لكي يحتفظ العقل العربي بهويته ويسمح له بالإنفتاح على الفكر الإنساني الجيد (١).

يتميز الإنسان بوظيفة خاصة تقوم بها جملة عصبية وهي انتاج الوعي ولقد تطورت هذه الوظيفة عبر التاريخ ولولا هذه الوظيفة لتغير كل تاريخ الإنسان والوعي بمعناه العام له مظهران فردي وإنساني فهو نتاج فرد وفي نفس الوقت نتاج الحياة الاجتماعية ولقد تطور الوعي تاريخيا ولإدراك هذه الحقيقة علينا أن نقارن بين وعي الإنسان البدائي مع وعي الإنسان المتطور كي نتصور الفاصل الكبير بين وعينا وبين وعي الإنسان القديم لهذا نقول ان الوعي الذي وصل إليه انسان اليوم مرّ بمراحل تاريخية طويلة حتى وصل إلى هذا المستوى ولهذا فالوعي مركب نفسي اجتماعي تاريخي لأن وعي الفرد مرتبط إذن بحركة الوعي التاريخية ومرتبط بالتالي بدرجة الوعي التي وصل إليها المجتمع فالوعي هو

---

(١) هناك العديد من الدراسات التي تعالج موضوع علاقة العلم الحديث والوعي انظر معين زيادة معالم علي طريق تحديث الفكر العربي الكويت سلسلة عالم المعرفة ١٩٨٧ سعيد اسماعيل علي الفكر التربوي العربي الحديث الكويت سلسلة عالم المعرفة. ١٩٨٧ فؤاد زكريا التفكير العلمي الكويت سلسلة عالم المعرفة ١٩٧٨ جون ديكنسون العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث، ترجمه شعبة الترجمة باليونسكو، الكويت سلسلة عالم المعرفة ١٩٨٧ روبرت التروس وجورج ستانيو العلم في منظوره الجديد ترجمة كمال خلايلي الكويت سلسلة عالم المعرفة، ١٩٨٩ أسامة أمين الخولي "العلم والعطاء العلمي". مجلة المستقبل العربي السنة الثامنة. العدد ٧٧ (يوليو ١٩٨٥ ص ٤ ٣٨ أنطوان زحلان الإنفتاح العلمي العربي المرجع السابق ص ٢٩ ٤٣

الحصيلة المستمرة لعملية الإدراك الشاملة التي يقوم بها الإنسان بينما وجد وبأجياله المتعاقبة منذ ظهوره في هذا الكون وهي عملية مستمرة مادام الإنسان موجوداً . وإذا كان كل فرد علي الإطلاق يساهم في عملية الإدراك الشاملة ويغني وعي الإنسان بمجموع الفعاليات التي يقوم بها في حياته فإن مايقدمه يرتبط بحركة الوعي التاريخية وبمجموع شروط حياته . فهو لايبدأ في عملية الإدراك من الصفر ولايقوم بها بشكل مستقل . أو منعزل عن سائر ظروفه المادية والاجتماعية بالنسبة لحركة الوعي التاريخية فإن ملامحها تتحدد في مجتمع معين. وفي زمن معين، بمجموع المعطيات السابقة للزمن المفروضة من جهة . وبمجموع المعطيات القائمة في المجتمع من جهة أخري (١)

إن النشاط العلمي يجسد الوعي . كذلك التركيب الاجتماعي يجسد درجة الوعي ، التي وصل إليها المجتمع ، فدرجة الوعي هي تعبير عن التركيب الاجتماعي بكل مايحمله من علم وثقافة وإنتاج فكري ومادي إن الوعي القائم هي معطي بالنسبة للعلم الجديد ، إذ لم يتوفر . لايمكن للعملية العلمية أن تبدأ . وعندما تبدأ، فإن الوعي لايبقي علي حاله ، وإنما تضاف إليه تراكمات جديدة . فلولا الوعي الجاهز ماكان النشاط العلمي . والإنجازات والإكتشافات العلمية هي نتاج لوعي جديد. فالعلم والوعي متلازمان، فبغير الوعي لايتم العلم وبغير العلم لايتم الوعي والوعي اليقظ أو الجاهز الذي نقصده ليس مجرد الوعي النظري أو المعرفي فهذا لايكفي بل لابد من إضافة كل مايتجسد به الوعي في درجة التطور. التي وصل إليها المجتمع من مهارات وأدوات بحثية تسمح بالعملية العلمية وهذا يجسد مرحلة التطور التي تم الوصول إليها ومن ضمنها درجة الوعي المكتسبة إن الوعي الجديد يتجسد

---

(١) محمد الجندي . حول الإنتاج والوعي والتركيب الاجتماعي محاولة نظرية بيروت: دار الكلمة ١٩٨٢ ص ٨٩ ٧ ١ ١

في الإنجازات العلمية وفي كل ما ينعكس علي مجتمع من العملية العلمية كمعطي جديد يتألف هذا الوعي لحدد من مجموع المعارف والخبرات الجديدة التي تكتسب والتي تؤدي إلي تحسينات كيفية وكمية في مجال الحياة. إن الوعي المقصود هنا هو الوعي المجتمعي أي مجموعة الخبرات والمعارف والاعتقادات التي يختزنها عقل ووعي المجتمع إن هذه الصفة الاجتماعية لإنتاج الوعي هي الأمر الطبيعي إن وعي الإنسان كان منذ بداياته الأولي اجتماعياً إن وعي الإنسان ولو كان فردياً لبقي محدوداً جداً والفرد يستطيع أن يساهم في التطور بشكل عام وفي تطور الوعي بشكل خاص بتعميق الصفة الاجتماعية لفعاليات الإنسان ومن ضمنها فعالياته في إنتاج الوعي من جهة أخري إن الصفة الاجتماعية لاتنفي الصفة الفردية [١]

٢ - الوعي بالعلم والوعي المغترب :

وبدون الدخول في مناقشات فلسفية حول الوعي كمقولة فلسفية ونفسية [٢] فإن الوعي من المنظور السوسيولوجي مرتبط بالبناء الاجتماعي بمعني أن المجتمع بكل صوره موجود في رؤوس وعقول الأفراد أو بمعني اخر أن الوعي هو الذي

---

(١) المرجع السابق ص ٤ ١ و ٥

(٢) انظر ف. موميا : الوعي الاجتماعي وقوانين تطوره. ترجمة فؤاد المرعي . بيروت منشورات دار الفجر

ي. وليدوف. الوعي الاجتماعي. ترجمة ميشيل كيلو. بيروت. دار ابن خلدون ١٩٨٢

Ornstein R. The Psychology of Consciousness San Francisco W. H. Freeman and Company 1972

Lee ? Political Consciousness and American Democracy ... University of Southern University 1983

Wuthnow R. The Consciousness Reformation Berkeley University of California Press 1976

Gabel ? False Consciousness Oxford Basil Black...

يجدد البناء . ومع أن هذا البناء واقعيا أكبر من محصلة وعي الأعضاء المشاركين فيه، فإنه يمكنني القول أيضاً أن مافي عقول الناس لايصور البناء الاجتماعي تصويراً واقعياً ، لا في حالة كون هذا الوعي زائفاً فقط . ولكن لأنه يشترط كما يعبر الوعي عن البناء الاجتماعي توفير ظروف موضوعية بنائية في جوهرها (١) وباختصار فإن قضية علاقة الوعي بالبناء الاجتماعي هي علاقة جدلية فلا وعْي يأتي من فراغ ، بل له سياقه وأساسه الاجتماعي ومن ناحية أخري لايقف البناء الاجتماعي ساكناً أمام الوعي . بل هو يتأثر به . ويتحرك إذا ماتوفرت ظروف أخري بجانب الوعي

وهناك من العوامل التي تؤثر في العلاقة بين الوعي والبناء الاجتماعي . خاصة العوامل الخارجية والتي تعمل علي التأثير علي القوي الاجتماعية - مثل الاستقطاب أو التهميش أو التشويش علي مصالحها . الأمر الذي قد يؤثر في الوعي ويجعله مضطرباً ومشوشاً أو مزيفاً (٢) ولاشك أن هذه العوامل يختلف تأثيرها من بناء اجتماعي لآخر . ومن ناحية أخري لايمكن لهذه العوامل الخارجية أن تعمل وتجد تأثيرها إلا إذا كان لها مدي من العوامل الداخلية وبصفة عامة فإن الوعي ليس عاكس للوجود الاجتماعي ولكن دوره ليس دوراً سلبياً . إنما له دوره النشط والخلاق والمؤثر في الوجود الاجتماعي فالوعي بالرغم من أبعاده الاجتماعية إلا أنه يوجد في الوعي بعد ذاتي - فردي أو جماعي يتفاعل مع الواقع ويدركه في ضوء ظروف الذات العاكسة والواعية فالذات الواعية تعي المجتمع والمجتمعات الأخري

---

(١) عبد الباسط عبد المعطي ، مرجع سابق ، ص ١٤.

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥

التي تدخل في علاقة مع هذا المجتمع المعين وباختصار فإن للوعي قدر من الاستقلالية النسبية عن المبدأ والواقع ومن ناحية أخري هو مرتبط بعوامل اجتماعية وسياسية تحدد مستواه وأبعاده ومن خصائص الوعي الاجتماعي إحاطته بكل الواقع المحيط بالإنسان والمجتمع ولهذا فهو أكثر شمولاً وتقدماً وتعقيداً وأكثر إرتباطاً بالوجود الاجتماعي ككل في لحظة تاريخية محددة ومن المنظور السوسيولوجي يمكن التمييز به مستويين للوعي المستوي الفردي . والمستوي الجماعي والفارق الرئيسي بينهما يكمن في الخصائص الاجتماعية لحامل كل منهما حيث خصائص حاملي الوعي الاجتماعي تكون فردية ، وبالتالي يكون وعيهم أكبر من مجرد وجود كل وعي فردي . لأن ينتج عن مركب جديد نتاجاً لتفاعل وعي كل فرد مع الآخرين . وتفاعل وجود كل فرد مع الآخرين . وتفاعل الوجود الجماعي مع الوعي الجماعي هذا بجانب التفاعل مع العوامل الداخلية والخارجية الأخري وبإيجاز، ففي الوقت الذي يعبر فيه الوعي الفردي عن فرد محدد له ظروفه النوعية ، فإن الوعي الاجتماعي يعني وعي طبقة محددة . أو وعي مجتمع محدود [1] ومن ناحية أخري . يمكن التمييز بين الوعي اليومي المباشر والوعي النظري المجرد ، فالأول تعبير عن خبرة الحياة اليومية ، ولهذا فهو تفصيلي وتجزيئي ، في حين أن الوعي النظري يحاول من منظور تاريخه وحاضره فهم جوهر الواقع الاجتماعي وظاهراته والقوانين الأساسية التي تحكم سيرورته وكلا المستويين الفردي والاجتماعي بناء يحمل طابع التأثير والتأثر ويحتاج فهم الواحد فهماً لفهم الآخر

---

(١) عبد الباسط عبد المعطي الوعي التنموي العربي مرجع سابق . ص ٢٥

فالوعي الفردي إنعكاس مباشر للوجود الفردي في حين أن الوعي الاجتماعي يعكس الروابط والعلاقات بين الظواهر والجماعات والأفراد (١)

ويجمع الباحثين بأن العلم طبيعياً كان أو اجتماعياً من مكونات الوعي ويؤثر في محتواه ومكوناته ويتأثر بها . فالعلم نشاط إنساني يتحدد بإطار اجتماعي اقتصادي ويتحدد بقيمة العلم نفسه في الزمان والمكان المعينين وبالحاجات المجتمعية . وإن تشابك العلم كمكون للوعي - مع غيره من مكونات الوعي من ناحية وتأثر الوعي بالمنهج العلمي من ناحية أخري ما لم تتدخل قوي داخلية وخارجية في هذا التأثير المتبادل ، تجعله يسهم ببلورة وعي مستقبلي فيجاوز الوعي القائم إلي وعي ممكن (٢)

ومن مستويات الوعي . الوعي بالعلم بالإضافة إلي الوعي الجماهيري والوعي الأيديولوجي والمقصود بالوعي العلمي هو دور العلم الممارس في الوطن العربي في إنضاج الوعي علي مستواه الجماهيري، والأيديولوجي من أجل وضع أيدلوجية علمية متسقة مع طموحات الجماهير وواقعها فالعلم منتج إنساني . ولهذا فهو يتأثر بكل العلاقات المؤثرة في وجود المجتمع المعين في مرحلة تاريخية بعينها ويتحدد دور العلم في خلق الوعي بمقدار تصويره الدقيق للواقع والإسهام في تغييره وبمقدار تغلغله في وعي الجماهير ، والتخلف في المقابل يعني فصل العلم عن العمل فالعلم الذي يخلق الوعي هو العلم المنتج وهو الذي يصل إلي الوجود اليومي للمجتمع، لتطويره ويحاول تغييره والإسراع بتقدمه ويترتب علي ذلك أن تطوراً اجتماعياً اقتصادياً مشوهاً يصاحبه تطور علمي مشوه . فتعطيل القوي المنتجة في المجتمع

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٥ - ٢٦

(٢) عبد الباسط عبد المعطي ، مرجع سابق ، ص ٢٧ - ٢٨

المعين وإنحسار الإنتاج ورهنه بفصل بين العلم والعمل ويعيق تطوير العلم [(١)]

وتأسيساً علي ذلك فإنه بتبعية مجتمع ما لمجتمع آخر . تعكس في نفس الوقت تبعية العلم، ويعد العلم بضاعة أجنبية . تستوعب في لغة أجنبية ، وأحياناً في مناخ أجنبي ، تذهب بعثات تلو بعثات . لكنها عند رجوعها لاتسهم في تطوير العلم وتوظيفه . بسبب التلقين في البلد المضيف وبسبب المادة الملقنة . وبسبب القدر الملقن، وأهم من هذا بسبب البلد التابع . وتطوره المشوه . وإنفصال العلم وإغترابه عن العمل ومن ناحية أخري فإنه نظراً لتأثير العلم بالأيديولوجية المهيمنة في المجتمع المعين، فإن العلم في المجتمع التابع يحتاج لنمطين من الهيمنة الأيديولوجية "أيديولوجية الطبقات المهيمنة في المركز . وأيديولوجية الطبقة أو الطبقات المهيمنة في البلد التابع . وتقابل هذين النمطين من الهيمنة ينتج سياقاً للعلم ومنتجاً علمياً في البلد التابع حافلاً بالتناقض والاضطراب والخلط . نجد فيه الزيف ووعي هذا الزيف، كما نجد فيه خليطاً من النظريات والأفكار التي توقع الباحثين في حالة من الإغتراب المكثف ونجد فيه قيماً علمية بعضها يتجه نحو الإسترزاق والمسايرة ، وبعضها يتمسك بتلابيب المنهج ومايسمي بالأكاديمية وكأنها غايات بذاتها، وغير ذلك من الصور التي لاتخفي علي الباحث الملاحظ بوعي [(٢)]

إن المدقق في العلم الاجتماعي في الوطن العربي يمكن أن يلاحظ أنه لايوجد علم اجتماع قائم بذاته والموجود ماهو إلا مجموعة نظريات وأدوات بحثية مستمدة من أطر نظرية نشأت وتطورت في مجتمعات أخري فالممارسة العملية لعلم الاجتماع في الوطن العربي ماهي إلا تبعية للدول المهيمنة، ولهذا جاء علم الاجتماع الموظف الآن في العالم العربي قاصراً ومشوهاً ومحكوماً عليه بمصالح المهيمنين سواء من

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨٠ - ٨١

(٢) المرجع السابق . ص ٨١ ٨٢

الداخلي أو الخارج إن واقع المجتمع العربي يقتضي أن يكون هناك وعياً علمياً يقظاً مستمد من تاريخ وتطور وديناميات المجتمع العربي هو وعي يقتضي دراسات علمية تاريخية لحركة المجتمع العربي ، لها خصائص نظرية ومنهجية وتوجهات مستقبلية " والحق أن الدراسات الاجتماعية والتاريخية قد أدت إلي تأخر بروز وجود وعي تاريخي - اجتماعي عربي وذلك للإنشغال الباحثين برصد الأحداث أكثر من إقامة نظرية علمية عن الأحداث أكثر من هذا ، فإن معظم الكتاب السوسيولوجيون العرب مازالوا مشغولين بالترجمة والنقل عن أفكار ونظريات غربية فمن المشاهد أن علم الاجتماع الذي يوظف في العالم العربي يعمل علي تجزأة الواقع ويحمل الفكر السوسيولوجي الغربي بكل مايحمله من تناقضات قيمية تعكس مشاكل المجتمع الغربي ، ولهذا فإن المنتج السوسيولوجي العربي مازال قاصراً علي أداء دورة في بلورة وعي عربي أو العمل علي أحداث التغيير البنائي المخطط علي المستوي الإقليمي أو القومي . (١)

إن هذا الوضع لعلم الاجتماع في الوطن العربي قد أفضي إلي دعوة العديد من العلماء العرب إلي تصحيح المسيرة من أجل وعي يقظ بهذا المنتج الغربي ، فلقد تساءل البعض منهم " أيظل علم الاجتماع علي صورته الحالية أم ينبغي أن نهاجمه باعتباره أداة إنهزامية ؟ " إن مايأتينا من الغرب الأوربي والأمريكي ليس كلاماً نهائياً . يجب أن تكون لدينا القدرة الخلاقة وشجاعة النقاد ، أن نهدم بناء قديمـاً فقد كل مقومـاته لتقديـم بناء جـديد يعـبر عن طابع مجتمـعنا " (٢) فعلم الاجتماع - طبقاً لهذا الرأي - طال اعتماده في نموه علي أفكار صادره عن العالم الغربي شكلت معالم النظرية ، وعملت علي إعاقة وتهميش الواقع وتزييف

---

(١) عبد الباسط عبد المعطي ، مرجع سابق ، ص ٨٤ - ٨٦.

(٢) انظر : عاطف غيث ، المشاكل الاجتماعية والسلوك الإنحرافي . الأسكندرية : دار المعارف ، ١٩٦٥ ، ص ص ٢٥ - ٢٦ ، ٢٠٥ ، ٢١٣.

الوعي به [1]

فعلم الاجتماع لابد وأن يرتبط بالمجتمع العربي والإنتقال بقضاياه كشرط أساسي لنجاحه واستمراريته في المجتمع العربي أما عن عالم الاجتماع فهو بدفع مطالب مسيرة الحياة الاجتماعية نحو التقدم والعمل علي السيطرة علي مشاكل المجتمع وتفهم قاضاياه الأساسية وذلك من أجل تحرير الإنسان وتحقيق مطالبه الحضارية [2]

إن المناقشة السابقة تقتضينا إلي أن نخلص بأن هناك تناقضاً في الوعي العلمي فالوعي بالعلم الاجتماعي مازال محملاً ببعض مؤشرات زيفه ، ومع ذلك فإن هناك محاولات علي المستوي الفردي تسعي إلي تغيير هذا الوضع القائم لعلم الاجتماع وتعمل علي تقديم الوعي البديل إن هذا الوعي البديل يواجه بالوعي المهيمن وهو يتسم بالتبعية للخارج ويعمل علي تزييف الوعي بمستوياه العلمي والأيديولوجي ، هذا بالإضافة إلي تجزئته وتشويه وتزييف حقائق الواقع ، الأمر الذي عمل علي تعطيل نمو وعي علمي شامل . وهذا الوعي المهيمن أدي إلي .

١ - تبعية العلم الاجتماعي للمنتج العلمي الخارجي ، وحتي المحاولات النقدية لم تزل بعد في محاولة الإعداد والتمهيد لمنتج علمي أخر هذه المحاولات

---

(١) انظر عاطف غيث مقدمة كتاب أوسيبيوف قضايا علم الاجتماع : دراسة سوفيتية نقدية لعلم الاجتماع الرأسمالي . ترجمة سمير نعيم . القاهرة ، دار المعارف . ١٩٧٠ . ص ص ط - ي

(٢) انظر عاطف غيث الموقف في علم الاجتماع وإمكانيات ربط المتخصصين فيه بالقضايا المحلية والعالمية الحلقة الدراسية للنهوض بعلم الاجتماع في الوطن العربي" الجزائر . مارس ١٩٧٣

مازالت مشغولة بنقد الفكر الغربي والرد عليه وكشف زيفه

٢ - أن هناك ضغوطاً داخلية وخارجية تمارس علي المشتغلين بالعلم خاصة المناهضين لما هو مهيمن - وتتراوح هذه الضغوط مابين الترغيب والرشوة والتهديد وغيرها من الوسائل التسلطية

٣ - ولقد أفضي ذلك إلي " تزييف الوعي بالعلم والمشتغلين به ، وبخاصة قيم العمل العلمي ، وقيم تقييمه . لمحاصرة الإنتاج الجاد والحيلولة دون وصوله للجماهير وتغلغله من خلال وعيها وممارساتها . ففي أحيان غير قليلة ينكر الكم علي الكيف والشكل الأكاديمي المرتبط بالمصادر والحواشي علي المضمون وغير ذلك من أخلاقيات هي نتاج لوجود نوعي لجماعات المشتغلين بالعلم وفي علاقته بالوجود العربي العام . (١)

إن الواقع الاجتماعي العربي بكل مافيه كان ومازال مهيئاً بمصادر تزييف الوعي ، وبالذات فيما يتعلق بتصورات تغير الواقع العربي وباختصار شديد فإن عملية تزييف الوعي هي عملية مقصودة يهدف إليها أصحاب المصلحة في استمرار التخلف الراهن للمجتمع العربي . وتهدف هذه العملية إلي منع تبلور مشاعر الجماهير ضد الواقع الاجتماعي والاقتصادي القائم وضد القوي المدعمة لاستمراره. وضد التوجهات والنماذج والمشروعات والعلم التي تحافظ عليه وتعمل هذه العملية علي منع تبلور هذه المشاعر وتلك القيم في صيغ جماعية جماهيرية تبقي مفتتة لأكبر عدد ممكن من الأقسام المتباينة والمتناقصة. كذلك تعمل هذه العملية - تزييف الوعي - علي الحيلولة دون إدراك التخلف العربي وتفسيره تفسيراً علمياً من أجل معرفة العوامل التي أدت إلي وجوده . وأخيراً تعمل هذه العملية إلي منع ظهور

---

(١) عبد الباسط عبد المعطي ، مرجع سابق ، ص ٩٠ - ٩١

وبلور تصـــورات بديلة لتغيير الواقع الاجتماعي والاقتصادي العربي القائم

فالوعي العربي في جملته وعي مجزأ نتيجة التذبذبات الاجتماعية التي يعيشها المجتمع العربي هذه التجزأة في الوعي سواء بسبب الفعل الخارجي أو الداخلي يجب أن تؤخذ في الحسبان عند العمل مع هذا الوعي وبه وفي هذا الوعي نجد فيه مظاهر التناقض وفيه أيضاً مظاهر التزييف وفيه أيضاً علامات الوعي بهذا التزييف وفيه الوعي بمحاولات الوعي البديل وإن كانت كامنة ومعطلة فهي موجودة تظهر عند الضرورة في الأزمات والمحن وقد يكون للمثقف العربي دوراً في إنضاج هذا الوعي البديل ولكن الحقيقة أن المثقفين غالباً مايميلون إلي الحلول الوسيطة والتوفيقية فنراهم يجمعون ويوفقون بين الأصالة والمعاصرة ومصالح السلطة والجماهير وبين التغريب والتعريب كل هذا بلا شك أفضي إلي تعالي المثقف ومبالغته في تقدير ذاته وأفضي هذا أيضاً إلي تهميش أدواره وتطلعه إلي السلطة كمبرر للتنظيم وقرارته وشرعيته (٢)

ترتبط بالوعي حالتان . الأول تعني بحالة الوعي عندما يكون حقيقياً والأخري تعني بحالته عندما تمارس عليه ضغوط لتزييفه والحيلولة بينه وبين إدراك واقعه وتصوره وتصور بدائل تغيره ومع أن الفصل بين الحالتين مستحيل من قبل التحليل . لأنه يصعب وسم حالة ما بأنها زائفة كلية ، أو حقيقية كلية . إلا أن قصد التحليل هو تحديد الفكرة ونقيضها بما يساعد علي فهم كل منهما لأنه يستحيل عملياً . من ناحية أخري إستنتاج أن وعيا ما مزيفاً إلا إذا كان لدينا حد أدني من المؤشرات الدالة علي هذا الوعي . في حالة تجليه أو كونه حقيقياً هذا بالإضافة إلي أن بعض مؤشرات تجلي الوعي ليست ثابتة أو جامدة لأن الوعي نفسه عملية

---

(١) عبد الباسط عبد المعطي ، مرجع سابق . ص ١٠٣ - ١٠٤

(٢) المرجع السابق ، ص ١٢٨ ١٣٣

ديناميه لها شكل ومضمون وللمضمون مستويات وأبعاد فيها الخاص والعام والجوهر والعرض والطارئ والمطرد [1]

والرؤية السوسيولوجية للوعي نراه إحساساً بالواقع وإدراكاً له وتصوراً لبدائله وتعبر عن الإحساس بالمشاعر الجمعية التي تعني إنصهار المشاعر الفردية في مشاعر جماعية . ويري البعض أنه لايتم التعبير عن الإدراك فقط عندما يصنّف الواقع ، وتمايزاته وتناقضاته ، بل أيضاً عند تفسير هذه التناقضات وربطها بالكلية الاجتماعية ، التي تنتجها ، لأن فهم التناقضات وتفسيرها ، مقدمة ضرورية لفهم واستيعاب الكلية الاجتماعية . خاصة عندما يسبر الإدراك والتناقضات ، ليعينها وليميز فيها بين التناقضات الخارجية والداخلية والأساسية الجوهرية والثانوية حتي يكون المستوي الثالث . مستوي التصورات البديلة التي يحدد المفاضلة بينها بالنسبة للزمان والمكان ، وأهداف مايتم تفضيله . ووسائل تحقيق هذه الأهداف الأيديولوجية العلمية الواقعية ، التي تحدد مواضع الإمكانية ، وكيفية تحولها إلي واقع يواجه التناقضات الأساسية الداخلية والخارجية [2]

ومن مظاهر الوعي المغترب أيضاً في بعض الأحيان توجيه نتائج البحوث "إلي من لا يهمه الأمر من يهمهم الأمر في أحيان أخري يطلب من صناع القرار- بدعوي ترشيد القرار السياسي - إتخاذ قرارات هم علي قناعة تامة بأنها ضد مصالحهم، وفي أحيان ثالثة ، يقول الباحثون في مجالسيهم الخاصة غير مايعلنونه

---

(١) عبد الباسط عبد المعطي ، " التعلم وتزييف الوعي الاجتماعي" : دراسة في استطلاع مضمون بعض المقررات الدراسية " . مجلة العلوم الاجتماعية ، الكويت - العدد الرابع ، المجلد الثاني عشر ، ١٩٨٤ ، ص ٥٦.

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٦ - ٥٧

انظر أ ك أوليدوف الوعي الاجتماعي ترجمة ميشيل كيلو ، بيروت . دار ابن خلدون ، ١٩٧٨ . ص ٢٠

ويكتبونه وسرعان مايتحول بعضهم من الموقف إلي نقيضة ومن الفكر إلي المضاد له . ويدافع بالحماس نفسه عن الأخير كما كان يدافع ويبرر الأول ومع أنهم لم يختبروا هذا الفكر أو ذاك ولم يمارسوه جماهيرياً وعملياً (١)

ومن ناحية أخري نجد أنه من المفارقات أن أصحاب المصلحة في إستمرار الأوضاع، يرددون أحياناً بعض مما يردده أصحاب المصلحة في التغيير وأن أصحاب المصلحة في التغيير يأتون بأفكار ومواقف . وأمثال تطيح بالتغيير وتسهم في الأبقاء علي الأوضاع القائمة

مما سبق نخلص أن هناك ثمة وعيين أحدهما قائم مهيمن مسيطر بالقوة والثاني وعي ممكن أو بديل يعمل علي الممارسة لإنضاج هذا الوعي وتدعيمه فالطرف الأول يسعي وبإلحاح إلي تزييف وعي الطرف الثاني يساعد في ذلك الظروف البنائية والتاريخية والمعاصرة . فعملية تزييف الوعي عملية تاريخية مستمرة ومطردة، وحائزي الوعي المهيمن لن يتنازلوا بسهولة حتي ينضج الوعي الممكن وتقع الجماهير نتيجة الظروف التي تعيشها في شباك عملية وأساليب تزييف الوعي والمثقف العربي مطالب بأداء دوره وعليه تجاوز مصالحه الشخصية ويقاوم عملية التزييف ويعمل علي إنضاج الوعي اليقظ سواء لدي العالم أو الجماهير (١)

---

(١) المرجع السابق انظر أيضاً : محمد رجب الاغتراب : سيرة مصطلح القاهرة دار المعارف . ١٩٨٨.

و الإغتراب عالم الفكر الكويت . المجلد العاشر العدد الأول ابريل - مايو يونيو ١٩٧٩

محمد فرج، الدولة وتشكيل الوعي الاجتماعي دراسة في الدور الأيديولوجي للدولة مجلة قضايا فكرية العدد الأول (يوليو ١٩٨٥) ص ١٣٩ ٢٦٣

٣ - الوعي بأزمه العلم

يشهد علم الاجتماع في الأونه الأخيرة حركة نقد لادعه وشطه لتصحيح مسار هذا العلم ابتداءاً من أوجيست كونت حتي مارسوبر فمند ظهور :عمال تشارلز رايت ميلز وجولدنر واليسار الجديد وحركات النقد الاجتماعي ومدرسه فرانكفورت ظهرت الحاجة إلي مناداة العاملين بالعلم بأن يكون لهم أدواراً جديدة وأن يكون للعلم أهدافاً جديدة أكثر تحرراً وإنسانية وتتعلق الحركة الجديدة بتحديد تعريف للعلم ذاته والوظيفة التي يجب أن يقوم بها من خلال القضايا التي ينبغي أن يرتكز عليها عند مناقشته لدور الباحث في المجتمع . وماهي القيود المفروضة علي الباحث في اختياره لمشكلة بحثه والأدوات التي يستعين بها كذلك القيود التي تفرضها تمويل البحوث علي نتائج هده البحوث في دراستها للواقع [٢]

والحق أن أزمة علم الاجتماع راجعة أساساً إلي أزمة المجتمع الغربي فمع تزايد التصادم بين الواقع المحافظ المتردي والعاجز عن استيعاب التناقضات البنائية والفكرية التي تأكله وتنخر أسسه والعاجز عن إيجاد حلول لها ومع سيطرة التشاؤمية الاجتماعية العميقة وإنتشار دوافع البؤس والكآبة تبلورت حركات اجتماعية رافضة لهذا الواقع الاجتماعي . وما ارتبط به من إتجاهات فكرية فبعض هذه الحركات وجه نقده مباشرة نحو المجتمع في محاولة إلي إعادة تقييمه. والبعض الآخر سعي من خلال مجموعة من الإعتراضات القوية علي النظرية القائمة ونماذجها المختلفة إلي بلورة نظريات تقويمية للمجتمع تنفتح علي صور عديدة لتجارب اجتماعية مختلفة [١] إن ماحدث في المجتمع الغربي من

---

(١) عبد الباسط عبد المعطي . الوعي التنموي العربي مرجع سابق ص ٣٤؛

(٢) سمير أيوب . تأثيرات الأيديولوجيا في علم الاجتماع بيروت معهد الإنماء العربي . ١٩٨٣ ص ٢١٨

أزمات كان رد الفعل المباشر لها ظهور الحركات الشبابية التي جاءت كرد فعل ايجابي تجاه مظاهر القلق والاغتراب التي يعيش فيها الشباب ويفرضها عليهم النظام القائم عبر أجهزته الأيديولوجية المتعددة هذه الحركات كانت الدليل الذي أكد بأن هناك واقعاً جديداً أخذاً في الظهور كتحد أمبريقي يختلف تماما عن الواقع القديم المرتبط بالأيديولوجيات المهيمنة

لقد أدت هذه الحركات وهذا الجدل الفكري إلي التحول من أزمة المجتمع الغربي إلي أزمة علم الاجتماع ذاته ولهذا ظهرت الحركات الراديكالية في البحث الاجتماعي من أجل التغيير لصالح الجماهير

فالنقد الذي وجه إلي المجتمع كان موجهاً بدوره إلي العلم الذي يفسر ويشخص هذه الأزمة فهذا العلم يحوي الكثير من النظريات التي لاتكتفي بتفسير البناء القائم بل تحاول أن تبرره وتدافع عن مشروعيته وكان من الطبيعي أن تبرز مجموعة من العلماء ليعيدوا النظر في المفاهيم والنظريات والمناهج التي قدمها العلماء المرتبطون بالنظام القائم وجاءت إعادة النظر هذه في شكل حركة نقدية عارمة كان أبرزها ظهور علم الاجتماع النقدي كبديل لعلم الاجتماع المحافظ وباختصار فإن أزمة المجتمع الغربي قد انعكست علي العلم ذاته فاردته هو الآخر في أزمة [1] وقد تمثلت الأزمة في الكثير من التناقضات الداخلية في بناء العلم ذاته وتمثلت أزمة العلم في مجموعة من القضايا نلخصها في

(١) المجتمـــع العلمي وصانعـوا القرارات المتعلقة بالمجتمع . (٢) دوليـــة العلــم وقوميــة العلماء . (٣) علم الاجتماع كمهنة . (٤) عالم الاجتماع كمواطن . (٥) مسئولية عالم الاجتماع (٦) وأخيراً المنهج العلمي وممارسته الاجتماعية [2]

---

(١) المرجع السابق ص ٢٠٩

وبإيجاز شديد فإن أزمة علم الاجتماع الراهن هي في المحل الأول

إن ماكتب عن أزمة التنظير في علم الاجتماع فهي كثيرة ومتراكمة إلا أن الملاحظ أن ماكتب عن أزمة المنهج لازال قليلاً وغير كاف وهنا يذكر بأن الضباب النظري " في علم الاجتماع قد انعكس بدرجة كثيفة علي متطلبات الوضوح المنهجي الأمر الذي جعل الكثير من الباحثين يتصورون أنه بقليل من التنظير الذي يصلح لتوجيه البحث بدءاً من اختيار الموضوع وإنتهاءاً بالمعطيات الميدانية وتحليلها وبالاعتماد علي أدوات البحث التقليدية يمكن التوصل إلي تصميمات عن المجتمع المعين . والمتأمل للكثير من الأعمال البحثية في كثير من بلاد العالم بما في ذلك العالم العربي - يدرك بسهولة أن بحوث علم الاجتماع قد غرقت في الجزئيات وبهذا طمست جوهر المجتمع ومن ثم أعاقت تحقيق أهداف علم الاجتماع الشمولية إن المناهج الموظفة في علم الاجتماع ليست مناهج كاملة أو تامة التكوين بحيث يكون المطلوب مجرد استعمالها ، بل إن هذه المناهج في حاجة إلي مراجعة دائمة وتتطور باستمرار من خلال استخدامها في تحليل متجدد لمشاكل بعضها قديم وبعضها جديد . لقد انعكست أزمة التنظير في علم الاجتماع إلي ثنائية المنهج . فمنذ بداية علم الاجتماع ونجد إتجاهين يعكس كل منهما موقفاً نظرياً بالنسبة للحقيقة الاجتماعية. الإتجاه الأول وهو مايطلق عليه الإتجاه الوضعي أو علم الاجتماع العلمي أو الوضعية المحدثة أو علم الاجتماع الكمي أو الرياضي وتتلخص دعواه بأن الحقيقة تنحصر في كل ماهو متاح أمام إدراك الحواس . وأن العلوم الطبيعية والاجتماعية تشترك في أساس منطقي ومنهجي واحد وأن ثمة فروق جوهرية بين الواقع والقيمة .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢٨

(٢) المرجع السابق ص ٢٣ ٢٥٦ انظر أيضاً : السيد الحسيني نحو نظرية اجتماعية نقدية بيروت دار النهضة العربية ١٩٨٥ ص ص ١٤١ ١٧٧

فالعلم يتعامل مع الأولي بينما تعكس الثانية نظاماً للظواهر يتميز باختلاف التام عن نطاق العلم . ومن الواضح أن المذهب الوضعي لم يفرق بين " ماهو إنساني " " وماهو مادي " ، فما هو إنساني يمثل نظاماً يختلف عن النظام المادي ، ومن ثم لايمكن أن يفهم ماهو إنساني بواسطة الطرق الملائمة في العلوم الطبيعية ، هذا القصور أدي إلي ظهور البديل الإنساني " ليقدم منهجاً بديلاً يعتمد علي الفهم التفسيري للموجهات والأسباب وراء الأفعال الاجتماعية . فعن طريق هذا الفهم التفسيري يمكن للعالم الاجتماعي أن يقوم بدراسة الفعل الاجتماعي علي نحو أكثر عمقاً مما يفعله العالم الطبيعي في دراسته للمادة الجامدة .

إن تشكيل الوعي الإنساني الاجتماعي – كان ولايزال – الهدف الرئيسي لعلم الاجتماع الواعي . ذلك لأن موقف الإنسان من هذا الواقع – مقبولاً أو رغضاً ، ترسيخاً أو تغيراً – يعتمد علي طبيعة هذا الوعي . ولقد تبلور في علم الاجتماع منذ نشأته تياران : (١)

أ – تيار يهدف إلي تزييف هذا الوعي وتجهيل الواقع ، أي جعله موضوعي غير قابل للفهم والاستيعاب وبالتالي يصبح عاجزاً عن تغيير مساره . ولقد اتخذ هذا الإتجاه لتحقيق هدفه أساليب متعددة ومتنوعة منها محاولة إلغاء الذات المفكرة لدي الباحث الاجتماعي أو حتي لدي المواطن العادي وحصر دوره في أعمال الذات المدركة التي تكتفي بتسجيل ماهو قائم بوصفه حقائق واقعة وبدون أعمال العقل فيها ، أي قبولها بشكل

---

(١) انظر : ريكمان ، منهج جديد للدراسات "الإنسانية." ترجمة علي عبد المعطي ومحمد علي ، بيروت : الدار الجامعية ، ١٩٨٩ . نحو علم اجتماع عربي : علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة . ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩

إيجابي دون أي محاولة لنقدها وهذا هو جوهر الإتجاه الوضعي ومن هذه الأساليب أيضاً التغافل عن الواقع الاجتماعي بكل مايشتمل عليه من تناقضات والاستغراق في حالة من التأمل الفكري والنظري والتعامل مع مفهومات مجردة لا صلة لها بالواقع المعاش ومن بين هذه الأساليب أيضاً ما يطلق عليه "الحرفية" أي أن تصبح المهمة الرئيسية للباحث هي استنباط أدوات محددة لاستخدامها في البحث وتطويعها وتنسيقها وإنفاق الوقت في إعدادها مما يجعله ينسي أو يتغافل الواقع الذي يستخدمها من أجل فهمه

ب – أما الإتجاه الآخر ، فهو الذي يعمل علي جعل الباحث قادراً وواعياً علي كشف وفهم واستيعاب حقائق الواقع المعاش بكل مايتضمنه من متناقضات ويعمل علي تزويد الباحث بالمعرفة التي تمكنه من المواجهة الفعالة لمشكلات هذا الواقع ، ويستخدم هذا الإتجاه أساليب مغايرة للإتجاه الأول ، منها التأكيد علي ضرورة عدم الفصل بين الذات المفكرة والذات المدركة ، ودعوته لدراسة الواقع ورصده وتحليله وفقاً لمعايير تعلو علي هذا الواقع ، وأخيراً جعل العلم واضحاً لا للمشتغلين بعلم الاجتماع فحسب ، بل لعامة الناس ، أي أن الباحث لايتعالم علي الآخرين

" أزمة نظرية " تخلفت عن تفسير الواقع ، ومن ناحية أخري فلم تتطور نظرية علم الاجتماع بل نجدها مفتتة ويغلب عليها المنظور الذاتي والتجريد فالنظرية الاجتماعية لم تصل بعد إلي مرحلة الكمال في بنائها

،الأزمة لاتعني فشل علم الاجتماع في التوصل إلي قوانين عامة وإنما تعني الأزمه ان الكثير من التعميمات والنماذج التفسيريه أصبحت غير ملائمة إما لأنها استنفدت قدرتها علي استثارة مكتشفات جديدة وإما لأن الواقع الاجتماعي الذي طبقت عليه قد تغير تغيراً عميقاً بحيث فقدت هذه النماذج مصداقيتها تماماً إن صلاحية النظرية تتحدد بقدرتها علي كشف تناقضات الواقع وسبل حلها لدفع حركة المجتمع للأمام (١)

إن الملاحظ كما أشرنا علي أزمة علم الاجتماع الغربي أن هناك تمرداً ونقداً لكل الإتجاهات النظرية والمنهجية هذا التمرد أستباح نقد مقولات الفكر السوسيولوجي وبالرغم من أن الفكر الغربي قد نقد ذاته فإن باحثينا العرب مازالوا يدورون في فلك المقولات التقليدية لاتجاهات علم الاجتماع ، وهي المقولات التي تم التمرد عليها من قبل أصحابها بيد أن غالبية باحثينا مازال يردد مقولاتها ويهيم بها . ويستميت في الدفاع عنها (٢)

---

(١) انظر عبد الباسط عبد المعطي، في استشراق مستقبل علم الاجتماع في الوطن العربي بيان في التمرد والإلتزام في نحو علم اجتماع عربي مرجع سابق . ص ص ٣٥٩ ٣٨٠.

عبد الباسط عبد المعطي و عادل الهواري، في النظرية المعاصرة لعلم الاجتماع، الأسكندرية دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥ محمد عزت حجازي الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي، في . نحو علم اجتماع عربي، مرجع سابق ، ص ص ١٣ - ١٤

(٢) المرجع السابق ص ٢٥٦ ٢٧

غير أن هذه اليقظة في وعي بعض الباحثين وذلك الوعي الناشئ إزاء مخاطر التبعية الفكرية ، لم تخلق وتتبلور بعد محاولة جادة لربط هذا النقد بخصوصية الواقع الاجتماعي العربي ، ومن ثم دون أي محاولة لتقديم أي رؤية بديلة تأخذ في اعتبارها الطبيعة النوعية للتكوين الاجتماعي والثقافي والسياسي للمجتمع العربي ومن المدهش أن تأتي أحياناً هذه الدعوة للإبداع السوسيولوجي من غير المتخصصين في علم الاجتماع . " (١)

إن بعض الباحثين العرب قد يقتنع باختبار بعض مقولات هذا الإتجاه أو ذاك " فإن هذا الإقتناع لاينبغي أن يكون صيغة أبدية يقف عندها باحثونا عاجزين عن تحقيق أي قدر - ولو يسير من الإبداعات المنهجية والإسهامات النظرية الخلاقة وهنا قد نتخلف عن الإسهام في صياغة نهج الدور الحضاري للعلم الاجتماعي ، وهو دور تتحقق ماهيته بصورة دقيقة عندما يوضع في إطاره المجتمعي ، وهو إطار يستمد مقوماته من خصوصية المجتمع وتفرد بنائه وتميزه وهويته الاجتماعية والسياسية فضلاً عن تميزه الديني (وهو بعد هام) والثقافي (٢)

هذا الدور الحضاري الذي يجب أن يكون لنا دوراً فيه لايمكن أن يتحقق

---

(١) عاطف أحمد فؤاد ، مرجع سابق ص ١٧٦

(٢) المرجع السابق ، انظر أيضاً العلم الاجتماعية في الوطن العربي ، " مجلة الوحدة السنة الخامسة ، العدد ٥٠ (نوفمبر ١٩٨٨) حيدر إبراهيم علم الاجتماع والصراع الأيديولوجي العربي " ، مجلة المستقبل العربي، السنة الثامنة ، العدد ٧٨ (أغسطس ١٩٨٥) ص ص ٤ - ٢٧

(٣) عاطف أحمد فواد ، مرجع سابق ص ٧٧ - ٧٩

وبحث في طريق التقليد وبدون اي محاولة لتحديد معالم الهوية السوسيولوجية العربيه ولايمكن ان يتحقق الا إذا وضعنا هذه الإعتبارات في الحسبان

١ أفضي إغتراب النظرية والمنهج المستخدمين في الوطن العربي إلي تحليلات وتفسيرات متناقضة مع هذا الواقع ومع تاريخه وهذا بلاشك يؤدي إلي تحجيم دور الباحثين في مسيرة علم الاجتماع ويكشف من الآن بنفسه عن ضآلة الوعي - لدي البعض وعن ماهية الخصوصية النظرية والمنهجية تدعيماً لمقولة الخصوصية البنائية والتاريخية

٢ لابد من الأتساق بين النظرية والمنهج من ناحية ومتغيرات الماضي والحاضر من ناحية أخري . فالكثير من مشاكلينا لها أبعاد تاريخية وثقافية ولهذا فلابد من أن نكون إستقلالية فكرية

٣ - إن دعوي الإستقلالية الفكرية لا تتعارض مع عالمية الفكر وشرعية التأثير والتأثر . ولكن لايعني هذا أن نكون عالة علي فكر الآخرين فهناك بالوطن العربي تراثاً فكرياً وحضارياً يمكن أن يكون عوناً علي تحقيق الخصوصية الإبداعية . في علم الاجتماع وغيره من العلوم

إن حالة علم الاجتماع في العالم العربي وهو يتعامل مع الإنسان ومجتمعه مازال يعتمد في دراساته علي ما أنتجه الفكر الغربي رغم الإغتراب الفكري لهذه الأفكار في واقعنا العربي كذلك فإن علم الاجتماع في الوطن العربي لم يحاول إقامة صلات علمية بينه وبين العلوم الاجتماعية الأخري وغالباً ماتؤثر أوضاع هذه العلوم ومابينها من صلات ومابين المشتغلين في نطاقها من علاقات علمية علي حالة الفكر وأوضاعه

فلا توجد مدارس فكرية يشترك فيها باحثون من عدة تخصصات ليوظفوا التخصصات الجزئية في إطار أوسع وأشمل يتناول المشاكل المجتمعية ذات الأبعاد والتشابكات والتأثير في مستقبل المجتمع ويثرون وعيهم من ناحية أخري بالعمل الجماعي والقضايا القومية . إن الإنعزال القائم بين العلماء في العلوم الاجتاعية أدي إلي وعي علمي مجزءاً ، يؤدي إلي نتائج غير دقيقة غالباً ماتكون ناقصة وأحياناً زائفة حول الواقع الأشمل (١)

إن المنهج السوسيولوجي قد نشأ ونمي فوقياً ومن الخارج فقد اعتمد علي النقل والإستعارة والمحاكاة لمصادر الفكري الغربي الأمر الذي أدي إلي تبعية فكرية في جانب علم الاجتماع العربي للخارج ولقد ساعد ذلك " علي وجود تقصير في كم ونوعية الدراسات الضرورية المتعمقة ، حول المجتمع العربي ، في ماضيه وحاضره ، وبالتالي لم تتوفر التربة الخصبة لاختبار هذه الأفكار من ناحية، ولبروز أفكار وقضايا نوعية ، توضح خصوصيات المجتمع العربي في علاقاتها بالقوانين العامة لتطور المجتمع الإنساني " . (٢)

---

(١) عبد الباسط عبد المعطي ، الوعي التنموي العربي ، مرجع سابق ، ص ص ١٩٩ - ٢٠١

(٢) انظر محمد شقرون ، " أزمة علم الاجتماع أم أزمة المجتمع" ، في : مجلة المستقبل العربي ، السنة الثانية ، العدد ٧٦ ، (يونيو ١٩٨٥) ، ص ص ٢٥ – ٣٦

ن الوعي المهيمن لايعمل لإفراز علم حقيقي للمجتمع ولايسمح بوجود وعي يقظ للعالم ومن ناحية أخري فإن الوعي البديل لايزال جنينياً ومحدوداً ومحاصراً إن العملية التاريخية لتزييف الوعي جعلت من هذا الوعي متفتتاً ومتناقضاً إلا أنه مع ذلك يحمل إمكانات هائلة لو أعطي الفرصة للتعبير عبر ذاته لأفضي علي الوعي المهيمن الذي يعمل إلي تجزئة الوجود وتفتته وتزييف الوعي به وتفتيت الوعي البديل ومحاصرته وتزييف إدراكه للوجود ن إبراز دور هذا الوعي البديل ليس بالأمر السهل فهو بحاجة إلي بلورة وتحديد وهو ليس بالعمل الفردي ولكن من خلال توصيل العلم الاجتماعي للجماهير لكي تعي دوره في تحليل الواقع مع كل مايحمله من مشاكل كل هذا لابد أن يتم بعيداً عن المصالح الفردية للمشتغلين بعلم الاجتماع فدور العالم الاجتماعي مازال غير واضح ومجدي علمياً ومحدداً. ووعيه مازال زائفاً وتابعاً فنحن في حاجة مرة أخري لوعي حي بن يقظان ليعي ذاته أولاً ثم يعي أمته ومشاكلها (١)

ولكن السؤال الذي يجب أن نطرحه الآن هو ماذا عن وعي الباحثين العرب بخصوصية علم الاجتماع وعلاقة هذا العلم بواقعنا الاجتماعي والحضاري . وبالتالي هل هناك وعي بطبيعة استقلالية العلم وإنعكاس ذلك علي محاولات الإبداع

إن أزمة علم الاجتماع في العالم العربي تكشف عن أزمة فكر ومنهج فالأزمة تعوق القدرات الإبداعية للباحثين عن أن تنطلق نحو الخلق والأبداع . علي العكس من

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ٢٠٢ ، ٢٠٤ انظر أيضاً سعد الدين إبراهيم ، تأمل الآفاق المستقبلية لعلم الاجتماع في الوطن العربي : من إثبات الوجود إلي تحقيق الوعود . في نحو علم اجتماع عربي . مرجع سابق . ص ص ٣٤٣ - ٣٥٧

ذلك نجد التبعية المطلقة للإتجاهات النظرية لعلم الاجتماع الغربي ويمكن تلخيص الملامح العامة لهذه الأزمة علي النحو التالي (١)

١ - الاستغراق غير الواعي في الأخذ بالموجهات النظرية والمنهجية لعلم الاجتماع الغربي ، وماتبع ذلك من ولاء أيديولوجي أو تبعية أيديولوجية وسياسية

٢ - أن الإدراك غير الواعي لبعض هذه الإتجاهات النظرية وتوظيفها في العالم العربي قد أدي إلي تفسيرات مشوهة للواقع العربي

٣ - أدي عدم الوعي بخصوصية البناء الاجتماعي العربي وتميزه التاريخي إلي نوع من الفصامية فصامية النظرية عن الواقع وقد أفضي هذا إلي نوع من الإغتراب الاجتماعي والتاريخي

٤ - تلعب القيم السياسية والدينية والاجتماعية نوعاً من التحريم العلمي علي بعض القضايا والموضوعات وعدم الإحساس بها وهذا مايطلق عليه التابو الثقافي للدين والسياسة والجنس ولهذا فلقد اقتصرت البحوث علي تقديم الجديد حول هذه الموضوعات

٥ - أدي الأزمة إلي الإغتراب الفكري ومن ثم الإغتراب عن القضايا والمشكلات التي يواجهها المواطن ، فالتعامل مع هذه المشكلات غالباً مايتم عن بعد ومن ثم تركت هذه المشاكل تتفاقم دون مواجهة حقيقية

---

(١) عاطف أحمد فؤاد ، مرجع سابق ، ص ص ٦٨ - ٧٣ أنظر أيضاً المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي. القاهرة المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ١٩٨٤. أحمد أبو زيد، "أزمة العلوم الإنسانية" في: مجلة عالم الفكر ، الكويت المجلد الأول ، العدد الأول ١٩٧٠ ، ص ص ١٩٥ - ٢٣.

٦ هناك نوع من التجاهل والتشكيك من قبل السلطة في شرعيه بجدوي وأهمية نتائج العلوم الاجتماعية لقد أفضي هذا إلي التأثير علي التقدير المبدئي للباحثين في العلوم الاجتماعية مما أثر - بلا شك علي حركة البحث في العلم الاجتماعي

أن هذه الملامح قد أفرزت وعياً نامياً لدي الباحثين تجلي في

١ - حركة نقد لكل الإتجاهات النظرية الغربية وماتبعها من توظيف في البحوث الاجتماعية في العالم العربي

٢ بروز وعي ناشئ يعي خطورة الأزمة التي تمر بها العلوم الاجتماعية بصفة عامة وعلم الاجتماع بصفة خاصة وتشهد بذلك مجموعة من الدراسات والبحوث والمؤتمرات إلا أنها علي أية حال ارهاصات أمل ويشير يقظة وملمح من ملامح الاستقلالية المنهجية المرتقبة (١)

---

(١) عاطف أحمد فؤاد ، مرجع سابق ص ص ٢٧٤ . انظر المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي ، مرجع سابق

٤– الوعي بأزمة المجتمع العربي

هناك ثنائية في الوعي العربي المعاصر وهي ثنائيه القديم والحديث الديني والعلماني .. الخ وسبب هده الثنائية هو أن منهج دراسة الفكر والثقافة بقي في أغلب الأحيان منهجا سجالياً يقوم علي تبرير تأكيدات ومواقف معينة أصلانية أو عصرية والدفاع عنها في خضم مفترض فالمذهب الأصولي يري أن أسباب هذه الثنائية كامن في نجاح الغزو الفكري الغربي في التغلغل في عقول ووعي الجماهير العربية سواء نتيجة لجهل هؤلاء أو لسوء نواياهم ونوايا الجماعات المهيمنة والحل كما يري أصحاب هذا الاتجاه هو في محاصرة هذا الغرو وانتصار الاصالة علي هذا الغزو الفكري والمادي ومن ناحية أخري فان المدافعين عن الحداثة يرون ان السبب وراء هذه الثنائية استمرار التقاليد والقيم التراثية التي ارتبطت بالعقل العربي والتحديث بالنسبة لهم هو تحديث الثقافة والعقل والخروج من عصور الظلام العقلية أو ظلامية الوعي إلي نور الحضارة أو نورانية العقل والحل كما يراه أنصار هذا الاتجاه هو انفتاح الوعي أمام معطيات العصر وحقائقــه: بمعني آخر ان هذا الاتجاه . يري ان تغير الوعي مرتبط بتغير الأفكار والعقائد ولقد ولد اتجاه ثالث جديد توفيقي يسعي إلي الربط بين الاتجاهين ويصلح أحدهما بالآخر (١)

---

(١) برهان غليون، "وعي الذات"، مجلة الحوار ، السنة الأولي ، العدد ٣، (خريف ١٩٨٦)، ص ص ٩ – ١٢ . انظر أيضاً : حسن حنفي ، مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة الدار القومية، ١٩٩٢ . أنور الجندي ، أهداف التغريب في العالم الإسلامي ، القاهرة مطابع روز اليوسف ، ١٩٨٧ .

محمد حمدي زقزوق . الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ، قطر مطابع الدوحة العربية ، ١٩٨٣ .

أكرم ضياء العمري . التراث والمعاصرة ، قطر : مطابع الدوحة العربية ، ١٩٨٥ .

عماد الدين خليل . حول اعادة تشكيل العقل المسلم قطر مطابع الدوحة العربية ١٩٨٣

والحق ان أسباب هده الأزمة تكمن في الكشف فيما وراء التنازع بين تيارين ايديولوجيين . عن الانقسام الأول للوعي علي ذاته وتمزقه بين اختيارات ورغبات ومشاعر لا يستطيع ان يتخلي عن بعضها دون أن يبرر نفسه ولا ينجح في الجمع بينهما لتحقيق صيرورته فالوعي منقسم علي ذاته ولهذا فهو عاجز عن الحركة كذلك " الانسان المشدود بين قطبين جاذبين بنفس القوة لا يستطيع ان يتقدم ولا يستطيع ان يتأخر ولا يكف عن الحركة للخلاص من هذا الانشداد وهذا الانشداد المتناقض والممزق هو محنة الوعي العربي بكل ما تعنيه كلمة محنة من أبعاد مأساويه ومن رغبة في الخلاص والخروج من الذات وفقدان الروية الواقعية والمقدرة علي التحكم في الوضع والوقوع ضحية للظروف ولتيارات ومجاري الرياح التي تهب عليه وتتقاذفه من شتي الجهات (١)

إن الأزمة التي يعيشها الوعي العربي تكمن في نظام التبعية التي مر بها في مراحله المختلفة وهي التي تحدد ثنائية الوعي والخطوة الأولي في تخليص الوعي العربي من أزمته هو في نظرنا تحويل الوعي الذاتي إلي وعي بطبيعة هذه الأزمة ووعي بطبيعة التناقضات التي تمزقنا . عندئذ سندرك " ان وراء هذا الشقاق في الوعي ووراء محنة الثقافة ارتهان الوعي نفسه لحركة واقع تاريخي لم يجد حلاً لمشكلاته الكبري . وانه بقدر ما يتيح الوعي في الامساك الموضوعي بتناقضات هذا الواقع والسيطرة عليها . ومن ثم تغييرها أو تحويل وجهتها يستطيع أيضا أن يرتفع فوقها، وأن يكون عاملاً مستقلاً في التغيير ، قادر علي اعادة تركيب هذا الواقع تركيباً منتجاً ، في الذهن أولا ثم في الحقيقة فيما بعد . (٢)

(١) المرجع السابق . ص ص ١٣ ١٤

(٢) المراجع السابقة . ص ظر محمد عزت حجازي ، " الأزمة الراهنة في علم الاجتماع بالعالم العربي " في . نحو علم اجتماع عربي ، مرجع سابق ، ص ص ١٣ – ٤٤

إن ادراك تناقضات الواقع والسيطرة عليها هو ادراك الواعي بتناقضاته ذاتها والاعتراف بها وادارتها حتي لا يتحول إلي وعي تجديد الاستلاب وعندئذ سيدرك ان الحلول المطروحة أمامه بما فيها الحلول التوفيقية ليست الا حلولاً وهمية وظيفتها تغطية التناقضات وإستغلالها وإستثمارها ،عندئذ لن يواجه الوعي العربي مشكلة الاختيار المحرج بين التمركز حول الذات وانكار الذات والاندماج السائد في حضارة الغير ، لا مجال اذن للاختيار بين الانا والآخر بين الماضي والمستقبل بين الحضارة والذاتية بين الثقافة العربية ومعطيات العصر إذ لا يمكن لهذا الاختيار آلا أن يعني انتقاص الواقع وبتره وتشويهه وهذا انعكاس لموقف سلبي من الذات والعالم أيضا ، لا يؤدي إلي غير الاستسلام والتسليم والانسحاب من المجابهة لكن قبول الذات شرط التعامل الايجابي مع الواقع والعالم، وشرط تغييرهما وتغيير الذات في الوقت نفسه وبقدر نجاحها في هذا التغيير تزداد قوة وتحكم بنفسها وبالواقع وان رفض الفصام يعني اذن رفض السلبية والقبول المزدوج القبول بالتناقض، والاعتراف بالنقص لتجاوزه فكما ينبغي ان ننطلق اذن من انفسنا ومن ثقافاتنا ومع الاعتراف بمردوديتها في سبيل تطويرها لا ينبغي ان يكون تعلقنا بالعصر والحضارة حافزا إلي تدمير ذاتيتنا وتهشيم أنفسنا والتضحية بمستقبلنا كجماعة إنسانية مستقلة ومتميزة فاعلة ومتجددة في ساحة الصراع التاريخي وأول الشروط لهذا مواجهة الذات كما هي ومواجهة الواقع والسعي إلي فهمها [1]

إن أهمية الادراك الذاتي والمعرفة النقدية والوعي تكمن في نقد الفكر العربي لاستنباط الطرق السليمة التي يمكننا اتباعها للتغلب على عوامل التمويه الكامنة فيه

(١) المرجع السابق ، ص ص ٢٣ – ٢٤ . انظر محمد قطب ، مفاهيم ينبغي أن تصحح، بيروت دار الشروق ، طبعة ثانية ، ١٩٨٧ ، كذلك مذاهب فكرية معاصرة . بيروت : (الطبعة الثانية) ، ١٩٨٧ .

ولهصم القوي الايجابية التي سثو منه والحظوه الاولي لهده العمليه هي فض النمودج العربي الذي حدي حدووه أجيالى المثقفه عند بدأ اليقظة في أوائل القرن الماضي ووضعه مثالاً أعلي لكل علم وفن ومعرفة في العالم أن هدا النمودج الغربي ينبثق من مجتمع يختلف عن المجتمع الذي نصوره ويصوره مثقفونا وهو يعبر عن قيم واهداف غير تلك التي يعتقدونها فهدا المجتمع موبوء وهو ذو قدرة هائلة علي نقل عداوة إلي المجتمعات النامية . وما الفوضي والتضارب والتمويه التي عانيناها ولا نزال نعانيها إلا احدي نتائج هده العدوي [1]

والمشكلة الرئيسية التي يعاني منها المجتمع الغربي هي ظاهرة الخبل الكامنة في صميمه هذا المجتمع الغربي لا يقوم فقط علي الاستغلال والقهر والعنف بل أيضا علي مقدرة هائلة للكذب والتمويه علي النفس وحجب الحقيقة عن الذات [1]

والمجتمع الذي يرمي إلي تغيير داته لابد وان يقوم أولاً بعملية معرفة الذات هذه المعرفة الذاتية هي الشرط الأول للتغير الذاتي سواء علي مستوي الفرد أو المجتمع ولا تكون هذه المعرفة مجرد معرفة نظرية بل معرفة نقدية قادرة علي اختراق الفكر السائد والنفاذ إلي قلب القاعدة الحضارية التي ينطلق منها سلوكنا الاجتماعي وينبع منها الفكر والقيم والاهداف والوعي الصحيح هو الوعي النقدي القادر علي كشف الواقع وتعريته واظهار قاعدته الحضارية ولا يمكن تغيير الواقع إلا بكشف النقاب عن حقيقته وما عملية الكشف هده الا عملية المعرفة النقدية الهادفة إلي تغييره [2]

---

(١) هشام شرابي مقومات دراسه المجتمع العربي بيروت الدار المتحدة للنشر ١٩٨٤ ص ص ٨٢ ٨٣

(٢) المرجع السابق ص ص ٨٤ ٨٥

والملاحظ أنه ومنذ عصر النهضة غلبت المعرفة الدفاعية والفكر الدفاعي علي المعرفة النقدية والفكر النقدي فالفكر السائد هو فكر تبريري وأصبح هدف المعرفة درء الخطر عن الذات بدلاً من معرفة الذات وفهمها وبهذا تحجر الفكر النقدي منذ البداية وبهذا تميز الفكر العربي المعاصر وخرج عن معرفة الذات وهروبه من مجابهة الواقع وكشفه ، فالظروف التي مر بها المجتمع العربي فرضت عليه اتجاهاً دفاعيا افقده القدرة النقدية ، ومدي قيمة نزعة المسايرة والتجريد اللا علمي ونتج عن ذلك ان تصور المجتمع لذاته وتفهمه لتاريخه وحضارته ، اتخذا شكلاً مبهماً ومغلوطا إختلطت فيه الحقيقة التاريخية بالمخاوف والتحديات والأحلام من هنا كان تفهمنا لواقعنا تفهما يرتكز علي الوهم والعاطفة لا علي العقل والحقيقة العلمية . وكانت كل محاولة لازالة الوهم واصلاح الخطأ تقاوم بشدة بارتباطها ، من جهة ، بحاجات نفسية متأصلة ، ومن جهة بمصالح اجتماعية وسياسية قائمة (١)

ولكي نتحرر من هذا الوعي الكاذب لابد - كخطوة أولي - ان نرفض التعتيم وإستعادة الثقة بالذات وذلك بامتلاك الادراك النقدي والمعرفة الذاتية والجماهير قادرة علي تجاوز الوعي الخاطئ والعودة إلي العلاقات الاجتماعية القائمة علي الوضوح . ولا يعني انهاء جو التعتيم سوف يؤدي مباشرة إلي انبثاق الوعي اليقظ وانتشار المعرفة النقدية ، فالمجتمعات تحتاج إلي مرحلة إنتقالية من ثباتها التاريخي إلي مراحل التجريد والتغير والتحديث. ولتحقيق هذه النقلة لابد من وعي قادر علي إنهيار حالة التعتيم ، وعي قادر عن التعبير علي ذاته في نظرية شاملة مرتبطة بارادة

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ٨٥ - ٨٦

(٢) المرجع السابق ، ص ص ٨٧ - ٨٨

واعيه وقادرة علي تطوير المجتمع ونقله إلي المستوي الحضاري المطلوب [٢]

ان الوعي لا يمكن ان يتعرف علي ذاته اذا كان معتمداً علي معرفة من خارج المجتمع فالمعرفة والنظريات والمفاهيم الواردة من الخارج تؤدي إلي التعمية والفوضي اللتين نعانيهما حالياً إن المعرفة في اشكالها لا تصبح معرفة حقة الا عندما تمتلكها الذات الاجتماعية ، فتصبح تعبيراً عن واقعها وعن امكان تجاوز هذا الواقع إن كل علم وفن وفلسفة تبقي وسيلة للتمويه والكبت ما دام شكلها مستورد تعرض وتعلم في المدارس والجامعات كما تعرض السلع المستوردة وتشتري دون ادراك لماهيتها والنهج الذي اتبع في صنعها ان العلم والفن والفلسفة المستوردة تحافظ علي استمرار ذهنية الوعي الخاطئ وتقويها في المجتمع [١] ما نريد ان نؤكده هنا هو ان ما يقود العلم ويسيره في المجتمع هو دافع منبثق من ذلك المجتمع فيعطيه منطقه الخاص وطبيعته الخاصة

إن ما نحتاج إليه هو كسر الطوق الذي يبعدنا عن انفسنا ويحجب عنا واقعنا ويجعل وعينا مغتربا عن ذاته نحن في حاجة إلي التغلب علي التمويه والتعتيم وان يكون لنا القدرة علي تكوين المعرفة النقدية حتي ننتقل إلي المعرفة الذاتية المستقلة والتي تشكل القاعدة الوحيدة للوعي اليقظ لكن هذه المعرفة الذاتية تبقي عرضة للقوي المسيطرة في المجتمع لتحد من هذه المعرفة وتستخدمها في سبيل تأمين مصالحها ومن ناحية أخري . فمن الخطأ ان نعتبر النموذج الغربي في العلوم والحياة الاجتماعية مثلاً يحتذي به في عملية الحداثة والمعاصرة ، مازلنا فريسة التمويه الذي حمله الينا مثقفينا بتقديسهم للتراث والعلوم الغربية والحضارة الغربية وعجزهم عن اتخاذ أي موقف نقدي واع نحوها ، فأصبحنا نأخذ لكل ما هو غربي ونرفض كل ما يتناقض مع قيمنا وحضارتنا والنتيجة وعي زائف

(١) المرجع السابق . ص ٩ انظر أيضا "الانتلجانسيا العربية" مجلة الوحدة السنة الرابعة . العدد ٤ (يناير ١٩٨٨)

وتمويه علي هذا الوعي بحيث ما يدخل هذا الوعي ، من خلال عمليات التنشئة الاجتماعية وعن طريق التعليم وعن طريق وسائل الاعلام ، تزيف له يصف تغيره مهما طال العمر وتراكمت التجارب ، وبهذا تتشكل عقولنا وذواتنا ووعينا علي هذا التزييف وهذا التعتيم . والمحصلة النهائية أشخاص ليس لديهم القدرة علي النقد والتمحيص والتقييم (١) . ان ما نحتاجه هو دور حقيقي لعلماء العلوم الاجتماعية ، إذ أنهم يمثلون القدرة الذاتية في المجتمع العربي التي تملك الوعي الصادق ولديهم القدرة علي كشف الواقع ، وهم في وعيهم يعبرون عن ارادة ووعي بالمجتمع الكبير . وأمام هؤلاء العلماء اختيار فاصل " إما الإستسلام (كما فعلت أكثرية مثقفي الجيل السابق) للقوي والمؤسسات المهيمنة فأمنوا مستقبلهم " وقبلوا بدور المستخدم والمستلزم . وأما لعب الدور التاريخي ورفض رشوة المستقبل المؤمن " ومزلة الاستخدام والاستلزام والوقوف إلي جانب جماهير الشعب التي يتوقف عليها في السياق الطويل ، مصير المجتمع ومستقبله " (٢) .

ان التفكك الذي يصيب المجتمع العربي ليس تفككاً علي مستوي البنية الاجتماعية التابعة وخصائصها المتناقضة ، بل هو أيضا تفكك علي مستوي علاقة الوعي بالواقع وهو قطيعة غريبة بين الوعي والواقع . فالفكر الواعي عليه ان يواجه عملية المزج بين الحاضر والمستقبل والماضي وما يحمله من هوية وموجهات ثقافية . فلا تغريب ولا نكوص في هذا الوعي . بل معاناة واعية بظروف الواقع. " فالاستلاب الحضاري الذي يفرزه الوضع التابع يشكل حاجزاً هاماً أمام هذا الوعي وهذه

---

(١) المرجع السابق ، ص ٩٠ ، ويقول في نفس المعني " من الواضح ان مجتمعنا يرمي من خلال عملية التربية والتثقيف إلي هدف أساسي هو اخضاع الفرد وكسر شوكته . والتعبير الأقوي والأكثر وضوحاً لهذا يتضح في معاملاتنا لاطفالنا وفي أسلوب تربيتهم وتثقيفهم " المرجع السابق ص ١٠٧

(٢) المرجع السابق ، ص ١٤٠

المعاناة ، مما يجعل المشروع التابع والمشروع المضاد له أحياناً في نفس الوضع من التغريب " (١) .

٥ – الوعي البديل :

إن علم الاجتماع – مثله في ذلك مثل العلوم الاجتماعية الأخري – يسعي إلي تقديم تفسير ورؤية للواقع من خلال مجموعة من الأحكام القيمية . ومنذ نشأته وعلم الاجتماع مرتبط بإطار أيديولوجي يحدد وعيه بأهداف المجتمع العليا ، وينعكس هذا بدوره علي تشخيصه ومعالجته لمشكلات المجتمع . فالعلاقة بين علم الاجتماع والأيديولوجيا علاقة مستمرة في وعي الباحث سواء قصد هذا أو لم يقصد (٢) . إن تشخيص الأزمة يكمن في عجز علماء الاجتماع في تفسير الواقع تفسيراً مقنعاً وخلق الوعي بمشاكله .

أما في الوطن العربي فإن علم الاجتماع يواجه أزمة عميقة أزمة مركبة أكثر

---

(١) أحمد عياض ، " إشكالية التحول في المجتمع العربي والهوية الثقافية " مجلة اليقظة العربية. العدد الأول ، السنة الثانية (يناير ١٩٨٦) ص ص ١١٩ – ١٢٦ .

(٢) انظر : نبيل السمالوطي ، الأيديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر : دراسة تحليلية للمشكلات النظرية والمنهجية . الأسكندرية : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥ .

حيدر إبراهيم علي ، (علم الاجتماع والصراع الأيديولوجي في المجتمع العربي) ، مجلة المستقبل العربي ، السنة الثامنة ، العدد ٧٨ ، (أغسطس ١٩٨٥) ، ص ص ٤ – ٢٧ .

محمد شقرون ، (أزمة علم الاجتماع أم أزمة مجتمع) ، مجلة المستقبل العربي ، المرجع السابق ، ص ٢٥ – ٣٦ .

العباسي عنصر ، أزمة أم غياب علم الاجتماع ، مجلة المستقبل العربي ، المرجع السابق ، ص ٣٧ – ٤٨ .

عمقاً من الأزمة التي يعانيها علم الاجتماع الغربي. ولعل من المظاهر الصارخة لهذه الأزمة، هو ذلك الكم الهائل من الكتب المدرسية أو التراجم . ولانجد مراجع ذات قيمة تتصدي لأكثر الظواهر الاجتماعية العربية خطورة وأهمية بل قد نجد هذا بأعمال باحثين من ثقافات غربية (١)

إن النتيجة المنطقية لأزمة علم الاجتماع في الوطن العربي أنه يعمل علي تزييف الوعي أو علي الأقل يجعل الناس يفهمون أنفسهم وواقعهم فهماً خاطئاً مشوهاً ، ولهذا فإن علم الاجتماع يعمل علي تزييف وعي الناس بتقديمه الواقع كمعطي غير قابل للمناقشة وبدون أن يقدم تحليلاً مستمداً من السياق الاجتماعي والتاريخي للمجتمع العربي . (٢)

إن كل هذا أدي إلي ظهور العديد من الأصوات التي تنادي بتقديم وعي جديد أو علم اجتماع بديل ، أخذت هذه الأصوات الطابع الغربي أو الإقليمي أو الإسلامي وسوف نقدم هنا بإيجاز شديد أهم صور هذا الوعي البديل

---

(1) Sabagh, G., and Ghazalla, I.. Arab Socialogy today · A view from within" Ann. Rev. Social, (12 1986) pp 373 399

Boudon. R.. the crisis of socialogy. trans. by H H. Paris. London, the Macmillan Press, 1980.

(٢) محمد عزت حجازي ، (الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي) . في نحو علم اجتماعي عربي . مرجع سابق ، ص ١٣ - ١٤

أ - علم الاجتماع العربي

لقد كان من أهم ملامح الفكر العربي المعاصر وهو يبحث عن هوية جديدة يواجه بها " الآخر المسيطر الصدام أو الرفض ، أو القبول أو التعايش مع ذلك الآخر لقد أفضي الفكر العربي المعاصر - كما أشرنا - إلي ثنائية أيديولوجية فهناك الموقف السلبي الرافضة للغرب والتجديد والتحديث وآخر إيجابي تجاه الغربي وإنجازاته وعلومه وإلي جانب هذين النقيضين توجد حركة وسيطة يطلق عليها الموقف الإصلاحي

وكما أشرنا ، فإن علم الاجتماع منذ توظيفه في العالم العربي في المرحلة الأخيرة كان يحمل الأيديولوجية الغربية . والمفسر لأوضاع علم الاجتماع في الوطن العربي يستطيع بسهولة أن يربط بين الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي ولد في رحابها فلقد عمل الاستعمار علي طبع العلم بطابع يخدم مصالحه ويحافظ عليها ويشهد علي ذلك العديد من الكتابات التي مهدت هذه النشأة والتي تعكس الارتباط بالنموذج الغربي ومحاولة محاكاته بغض النظر عن الخصوصية النوعية والتاريخية للواقع العربي ولقد أدي هذا بطبيعة الحال إلي تشويه صورة العلم الجديد وإنعدام تأثيره علي المجتمع العربي ، ولهذا بات واضحاً أن علم الاجتماع الذي وظف في العالم العربي هو علم مغترب عن حق عن الواقع المتغير والذي تختلف قضاياه عن قضايا العالم الغربي الذي نبع فيه علم الاجتماع كاستجابة فكرية لهذه القضايا

ولهذا ظل علم الاجتماع حتي نهاية الخمسينات من هذا القرن يدرس علي أنه نظام أكاديمي له تاريخ ونظرية ومنهج وسارت بحوث هذا العلم في العالم العربي في طريق التعريب . وقد أدي هذا بطبيعة الحال إلي عدم وجودة دعائم حقيقية لعلم اجتماع نوعي له خصائصه المرتبطة بسياق المجتمع العربي ويمكننا أن نلاحظ بسهولة التخبط النظري والمنهجي الذي سادت تلك الفترة ، فالوظيفية والإمبريقية التجزئية هما أهم سمات علم الاجتماع في الوطن العربي أما عن تطبيق العلم فهو بلا شك ، تزييف الواقع والوعي به . وبطبيعة الحال ، أن تؤدي هذه التبعية إلي إنحصار دور علم الاجتماع في التلقين والتواري وراء أسوار الجامعة .

وبدأت الأصوات ترتفع منادية بأن علم الاجتماع الذي يدرس في العالم العربي ماهو إلا علم اجتماع غربي يبتعد في روحه ونتائجه عن التراث العربي. ولقد جاء عاطف غيث عن وعي ثاقب يري ضرورة قيام علم اجتماع عربي . لقد طالب بضرورة نقد علم الاجتماع في صورته الحالية ، فما يأتينا من الغرب ليس له طابع المسلمات ، ولذلك يجب أن يكون لنا قدرتنا الخلاقة لتقديم البديل . هذا البديل هو العلم القادر علي إستخلاص الحقائق الخاصة بنا والتي نستخلصها بأيدينا من واقع ظروفنا . لقد آن الأوان لأن نطارد كل التسللات الفكرية التي تهدف إلي ربط الواقع العربي بعجلة مجتمعات أخري . ولقد آن الأوان أيضاً لكي نجتمع لإخراج علم اجتماع عربي .

كانت هذه الصرخة – كما أشرنا – هي البداية لتصحيح مسار علم الاجتماع في الوطن العربي ، وبدأت المحاولات الجادة لإخراج علم اجتماع عربي، وعقدت

الندوات والمؤتمرات ، وكتبت الدراسات التي يطالب أصحابها بإعادة قراءة تراث العلم وتقديم البديل (١) . وجاءت الأفكار في شكل نقد العلم وتشخيص أزمته ثم الإنتقال إلي أزمة الواقع العربي ونقد العلم المستخدم . ويري أحد الباحثين أن علم الاجتماع الغربي استخدم في العالم العربي لغرض الهيمنة والسيطرة ، ولتحقيق هذا تم تزييف واقع عالمنا العربي ، وزيفت أسباب تخلفنا وزيفت قدرتنا وإرادتنا علي الخروج من

---

(١) انظر أعمال ندوة : نحو علم اجتماع عربي ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٩. ندوة العلوم الاجتماعية في الوطن العربي (مجلة الوحدة) السنة الخامسة ، العدد ٥٠ ، (نوفمبر ١٩٨٨) . إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، ١٩٨٣. مؤتمر : علم الاجتماع وقضايا الإنسان العربي المعاصر ، الكويت ، ١٩٨٤ . مؤتمر نحو علم اجتماع عربي ، أبو ظبي ، ١٩٨٣ . ندوة : الإتجاهات النظرية في علم الاجتماع ومدي ملائمتها للوطن العربي ، مجلة العلوم الاجتماعية ، السنة التاسعة ، العدد ٤ (ديسمبر ١٩٨١) . جهينة سلطان ، (أزمة علم الاجتماع في الوطن العربي ٢) ، المجلة العربية لعلم الاجتماع ، السنة الأولي ، العدد الأول ، ١٩٨٤.

أنظر أيضاً : الأعمال التي تتحدث عن علم الاجتماع أو علم الاجتماع المصري : محمد الجوهري، (آراء نقدية في تاريخ علم الاجتماع في مصر) ، مؤتمر علم الاجتماع وقضايا الإنسان العربي المعاصر ، مرجع سابق . حسن الساعاتي ، (تطور المدرسة الفكرية لعلم ا[illegible]اع في مصر منذ سنة ١٩٥٢) ، المجلة الاجتماعية القومية السنة ١ ، العدد ١ ، (يناير ١٩٦٠ . مؤتمر : علم الاجتماع في مصر إلي أين ، جامعة الأزهر ، ١٩٩١ ، خاصة أوراق : محمد الكردي ، مصطفي خلف عبد الجواد ، محمود مصطفي كمال .

حلقة التبعية والتخلف . لقد ساهم علم الاجتماع في تزييف وعي الناس وتزييف النظم القائمة .

وعلم الاجتماع مطالب – طبقاً لهذه الدعوة – بأن يدرس هذا الوعي الزائف وتصويره ، وتقديم تفسيراً سوسيولوجيا حقيقياً ، بمعني الاهتمام بالجوهر الذي يحدد هذا الوعي أي بالواقع الاجتماعي للناس في علاقتهم مع وعيهم ، مع بيان محاولات تشويه هذه العلاقة من أجل التهيئة لتزييف الوعي بالواقع . إن هذا يساعد، بلا شك ، علي تقديم التصورات البديلة أو الطرح الجديد . إن الحوار مازال دائراً حول قيام علم اجتماع عربي ، أو قيام مدارس عربية ، وإن كان هذا يعني شيئاً فهو يعني في المعني الأول رفض علم الاجتماع القائم في العالم العربي وأنه مغترب عن الواقع العربي وأن هناك تقصيراً من قبل المشتغلين به وأنه من الضروري البحث عن هوية صادقة معبرة عن الهوية الثقافية لواقع العالم العربي ومشكلاته .

إن تقديم هوية بديلة لعلم الاجتماع تقتضي إحداث تغيرات في القوي المهيمنة علي مسار العلم وتحتاج هذه الحركة إلي جهود مكثفة من أجل تحديد البديل الذي يعبر عن الهوية الثقافية والخصوصية التاريخية والمعاصرة للمجتمع العربي . إنه من الضروري من وجود تجمعات ينتمي إليها المشتغلون بعلم الاجتماع في الوطن

العربي والسعي لخلقها نعمل هده التجمعات لخلق الاطار والحماية للمشتغلين بالعلم وتمهد ارضية العمل الجماعي وتساعد علي تحقيق ما يسعي اليه الباحثون(١)

ب- علم الاجتماع الاسلامي

وكرد فعل للتغريب الثقافي التي عاشت فيه العلوم الاجتماعية بصفة عامة وعلم الاجتماع بصفة خاصة ظهرت حركة انتشرت في العالم الاسلامي تؤكد الهوية الاسلامية لعلم الاجتماع وتحاول ان تبين زيادة اسهامات المسلمين في علم الاجتماع وأخذت هذه المحاولات أشكالاً متعددة مثل علم الاجتماع الاسلامي وعلم الاجتماع القراني (٢)

(١) عبد الباسط عبد المعطي في استشراق مستقبل علم الاجتماع في الوطن العربي بيان من التمرد والالزام في نحو علم اجتماع غربي . مرجع سابق . ص ص ٣٥٩ - ٣٨
ان هذه الدعوة تتفق مع ما نادي به حسن حنفي في اقامة علوم للاجتماع وطنية للخروج من دائرة الوعي الاوربي أو الهيمنة الفكرية والقضاء علي اكذوبة ان الوعي الاوربي هو الذات العارفة والوعي اللا اوربي موضوع المعرفة ان الوعي اللااوربي قد شوه بدعوي العلم والموضوعية وحول من ذات إلي موضوع وأبقي علي الوعي الاوربي علي أنه الذات العارفة فقط ان العلوم الاجتماعية الوطنية تكشف هذه المغالطة وتحرر العقل العربي من تبعيته الثقافية انظر ندوة عاطف غيث الثالثة علم الاجتماع ومستقبل الانسان العربي ١٩٩٢

(٢) هناك العديد من المحاولات التي تبذل لاقامة علم اجتماع اسلامي نذكر منها

حسن الساعاتي أصول علم الاجتماع في القرآن مجلة كلية العلوم الاجتماعية جامعة الامام محمد بن مسعود الاسلامية ١٩٧٧

زكي محمد اسماعيل علم الاجتماع الاسلامي الأهداف وخطط الدراسة ندوة الدراسات الاسلامية . جامعة أم درمان الاسلامية . فبراير ١٩٧٨

سامية الخشاب علم الاجتماع الاسلامي القاهرة دار المعارف ١٩٨٣

عبد الباسط حسن " نحو علم اجتماع اسلامي ندوة الدراسات الاسلامية . جامعة أم درمان الاسلامية فبراير ١٩٧٨

محمد ابراهيم الفيومي قضايا في علم الاجتماع الاسلامي القاهرة مكتبة الانجلو المصرية . ١٩٧٧

مصطفي الخشاب علم الاجتماع الاسلامي . مجلة كلية الآداب . جامعة أم درمان الاسلامية =

= العدد الأول ، ١٩٧٧ .

نبيل السمالوطي ، علم الاجتماع الاسلامي ، بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٢ .

بشارات علي ، أسس علم الاجتماع وقضاياه من مقتطف قرآني اسلامي ، ترجمة محمد علي محمد ، في مجالات علم الاجتماع المعاصر . تأليف عاطف غيث وآخرين . الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٥ . ص ص ٥ - ٢٠ .

محمد اسماعيل ، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي ، جـ١ محاولة تنظير ، جـ٢ طور الازدهار الدار البيضاء : دار الثقافة ، ١٩٨٠ .

ولقد احتوت مجلة المسلم المعاصر العديد من المقالات التي تدور حول علم اجتماع اسلامي انظر :

المؤتمر السنوي الرابع لجمعية علماء الاجتماع المسلمين ، السنة الثانية العدد الخامس ١٩٧٦ ، ص ١٧٢ - ١٨٠ .

محمد المبارك " نحو صياغة اسلامية لعلم الاجتماع " السنة الثالثة ، العدد الثاني عشر ١٩٧٧ ص ١٥ - ٤٤ .

أحمد المختاري ، نحو علم اجتماع اسلامي ، السنة الحادية عشر ، العدد ٤٣ ، ١٩٨٥ ، ص ٣٩ - ٥٤ .

انظر كذلك اعمال ندوة علم الاجتماع في مصر بجامعة الأزهر ١٩٩١ خاصة أوراق عبد الفتاح أحمد فؤاد : " اسلمة النقدية " ، زكي اسماعيل التأصيل الاسلامي لعلم الاجتماع ، نبيل السمالوطي " محاولة منهجية لتحديد طبيعة وموقع علم الاجتماع الاسلامي " .

اكبر . س . أحمد ، نحو علم الانسان الاسلامي ، ترجمة عبد الغني خلف الله : المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، ١٩٨٩ .

هاني يحيي نصر ، في سبيل علم اجتماع اسلامي ، جده : دار المجتمع العلمي ، ١٩٧٩

زكي محمد اسماعيل ، نحو علم الاجتماع الاسلامي ، الرياض : دار المطبوعات الجديدة ، ١٩٨١ .

مصطفي الفوال ، المقدمة لعلم الاجتماع العربي والاسلامي ، القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٨٢ .

نبيل السمالوطي بناء المجتمع الإسلامي ونظمه : دراسة في علم الاجتماع الاسلامي : دار الشروق ، ١٩٨١ .

وعلم اجتماع المجتمعات الاسلامية (١) ويمكن تميز اتجاهين في هذا المجال الاتجاه الأول يتميز بوضع افكار علم الاجتماع في ثوب جديد اسلامي ، دون تغيير للمضمون السوسيولوجي الغربي ، ولذا يتسم هذا الاتجاه " بعدم الاصالة"، اذ لاحظنا عدم الاتساق الفكري عند دعاته وتحولهم في فترة زمنية قصيرة من اتجاهات ومدارس متناقضة تماما مع هذا الاتجاه الجديد " . أما الاتجاه الثاني وهو أصيل اذ ان قناعاته اسلامية منذ البداية ، ولديه اتساق فكري واضح وينطلق من حاجة حقيقية وصادقة بضرورة الكشف عن الجوانب الايجابية في التراث وربط الماضي بالحاضر علي أساس وجود فترة انقطاع مفتعل ومفروض من قبل الاستعمار الغربي ، ولكنه يؤمن بقدره التراث علي العطاء في كل الظروف والأوقات " (٢) .

ان الدعوة إلي علم اجتماع اسلامي هو محاولة لايجاد هويتنا الاسلامية الضائعة كذلك صياغة وتوضيح النظرية الاجتماعية الاسلامية . فالاسلام – طبقا لهذه الدعوة – نظام اجتماعي شامل وكامل يقوم علي أساس التوحيد . فالتوحيد حقيقة يرتكز عليها البناء الاجتماعي الاسلامي ويدور في فلكها كل خلقه . والنظام الاجتماعي الاسلامي يتجسد في مفهوم الأمة . وان كانت الأمة الاسلامية ممزقة الآن

---

(١) انظر علي سبيل المثال :
علي عبد الرازق جلبي ، " نحو علم اجتماع المجتمعات الإسلامية " ، في : قضايا علم الاجتماع المعاصر ، الأسكندرية ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٧٩ .

حيدر ابراهيم علي ، علم الاجتماع والصراع الايدلوجي في المجتمع العربي ، المستقبل العربي ، مرجع سابق ، ص ٤ – ٢٧ .
(٢) حيدر ابراهيم علي ، مرجع سابق ، ص ١٩ – ٢٥ .

ومتأخرة عي باقي الشعوب ، فان دور عالم الاجتماع الاسلامي يجب أن يكون أحد العوامل المساعدة علي توحيد الامة وذلك بالكشف عن المشاكل وتحليلها وايجاد الحلول لها . فعلم الاجتماع الاسلامي يدرس المشاكل في واقع معقد وهو عندما يقوم بذلك لا يخدم فئة اجتماعية دون غيرها ولا قومية ضد أخري ولا يقدم تبريرا للتخلف الذي تعيشه الأمة ، ولا يعني هذا عن تخلي علم الاجتماع الاسلامي عن مهمته النقدية التي تعري المشاكل اينما كانت - ان المهمة الكبيرة لعلم الاجتماع الاسلامي هي " قلب التصورات الفكرية والنظريات المنتشرة في أنحاء العالم العربي عن الواقع الاجتماعي وعن الانسان ، فالسنن والقوانين الاجتماعية التي تسير المجتمع ، أي مجتمع ، هي من عند الله " هذه العملية - اعني خلخلة الواقع والتصورات الفكرية الخاطئة ليست بالامر السهل ، ولا يتحقق ذلك الا باسلمة العلوم خاصة علم الاجتماع فهو يكاد يكون الحلقة المفقودة في بناء التخصصات الاسلامية الأخري . لابد من الاهتمام بوجود علم الاجتماع الاسلامي بكونه يهتم أصلا بواقع المجتمعات ومشاكلها الانية والمستقبلية (١) .

ان ايجاد علم اجتماع اسلامي من شأنه ان يعالج كل القضايا الاجتماعية في العالم من وجهة نظر اسلامية بالاضافة إلي معالجة لمشاكل المجتمع الإسلامي . فالمهمة الأساسية للسوسيولوجيا الاسلامية هي في دراسة الواقع الاسلامي المريض وتنقيته من البدع والخرافات " ان لعلم الاجتماع الاسلامي اهمية قصوي اذ من وظيفته دراسة البني والمؤسسات دراسة ميدانية لشعوب الامة وبالتالي اذا عرفت القوي الفاعلة والطفيلية وغيرها يمكن اصلاح المجتمع افرادا وجماعاته ومؤسساته.

(١) أحمد المختاري ، "نحو علم اجتماع اسلامي" ، مجلة المسلم المعاصر ، مرجع سابق ، ص ٣٩ - ٤٤ .

ولهذا فان محاور علم الاجتماع الاسلامي متعددة ومتشابكة ، فهو من ناحية يهدف إلي العالمية من حيث النظرة الاسلامية .

كما أنه يتفاعل مع الفكر الانساني ، علاوة علي أن مهماته متعددة فهو نقدي جدلي نابع لا تابع ، ابتكاري النزعة والاتجاه ، ملتزم التزاما كاملا بالمبادئ الكلية للاسلام (١) .

ان أهمية علم الاجتماع الاسلامي تكمن في " كونه واقعيا " أي انه يصف الظواهر كما هي لا كما ينبغي أن تكون ، واذا استطاع تشريح المجتمع تشريحا واقعيا علميا ، يمكنه حينئذ ان يوجه الأفراد والمؤسسات الاجتماعية توجيها معيناً ، بحيث ينطبق السلوك مع الاعتقاد والمبادئ الكلية للاسلام " . وأخيرا فان علم الاجتماع الاسلامي " ليس علما اجتماعيا غربيا مكررا ، أو علي الأرجح مبتذلا ولقيطا ، فخصوصية علم الاجتماع الاسلامي ، هي كلية لكل التصورات والنظريات الغربية حول المجتمع ، كما ان هدفه أو اهدافه تكمن في كونه علما يهتم بقضايا الأمة (٢) .

ان هذا الاتجاه الذي يحاول ايجاد بديل اسلامي لعلم الاجتماع مازال في بداية المحاولة . فقد تكون الرغبة صادقة وقد يكون الهدف واضح ولكن لابد من جهود مضنية في مناقشة قضايا المفاهيم والمنهج والنظريات وكيفية تطبيق كل هذا في دراسة الواقع العربي والاسلامي . العلم اداة في يد العالم واذا سلمنا بوعي العالم فانه يبقي كيفية استخدام هذه الاداة وقبل استخدام هذه الاداة يجب ان يطمئن العالم العربي إلي صلاحية الاداة المستخدمة للهدف

(١) المرجع السابق ، ص ٤٩ – ٥١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٢ – ٥٣ .

المطلوب . ان هذه المحاولة وغيرها ما زالت تحتاج إلي تكوين الوعي وإعداد الباحث الواعي وتقديم " البديل " مع بيان كيفية استخدامه في الدراسة والتحليل . وليس هذا بمستطاع فرد واحد بل يحتاج إلي تضافر العديد من الجهود المختلفة .

جـ - أسلمة المعرفة :

تهدف حركة اسلمه المعرفة أو اسلامية المعرفة الي ممارسة النشاط المعرفي سواء علي مستوي التأليف أو البحث من زوايا التصور الاسلامي أو التأصيل الاسلامي للمعرفة ، وإعادة صياغته العلوم صياغة اسلامية. أو صياغة العلوم من منظور اسلامي أو أقامة نظريات اسلامية أو رؤية إسلامية . هذه الحركة ليست "بنت اليوم.. أو بنت عشر سنوات مضت ولكنها تمثل الخط العميق في التاريخ الاسلامي " حيث إحتكاك المسلمون بالعلوم الوافدة المتصلة بالواقع جعل العلماء المسلمين يستوعبوها داخل الحضارة الاسلامية واستبعدوا ما يخالف الاصول الاسلامية. ولقد صار العالم الاسلامي في هذا الاتجاه الي ان جاء عصر الركود وانقطع الاجتهاد وتوقف الابداع وبدأ الغزو الفكري من علوم وثقافات أخري مغايرة عن الحضارة الاسلامية وبدأت النهضة الجديدة علي اساس اقتباس هذه العلوم الوافدة دون تمحيص وظهرت إزدواجية في الثقافة : علوم قديمة وعلوم جديدة وافدة . هذا أدي الي انفصام فكري وهي حالة نحاول الخروج منها من خلال تحديثنا لهويتنا حتي نستعيد الخط الاسلامي للعلوم.(١)

---

(١) سيد دسوقي وآخرون ، اسلامية المعرفة . القاهرة : المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، ١٩٩٠ ، ص ٢ - ٣ .

بدأت هذه الصيحة في أواخر السبعينيات وحمل لواءها في امريكا دكتور اسماعيل الفاروقي حيث كان وعية الاسلامي الصادق مدركا للازمة التي كان يعشها بين ولائه الاسلامية والواقع المغترب الذي يعيش فيه . لقد قدم الفاروقي اول (محاولة) منظمة في مجال اسلامية المعرفة حاول من خلالها تشخيص ازمة او عله المجتمع العربي ، كذلك ازمة الفكر وقصور المنهجية واعتبر ان اسلامية المعرفة ماهي إلا جانب من جوانب "الاسلامية" وتختص ببناء الفكر والتصور والمحتوي الانساني القيمي وعلاقته في العقل والنفس والضمير . ولذلك فاسلامية المعرفة - كما يري الفاروقي شرط اساسي مسبق لنجاح بناء الأمة الاسلامية (١) .

ولقد تابع المعهد العالي للفكر الاسلامي هذه الدعوة وأصبحت للدعوة الآن وجود حقيقي في كل ارجاء العالم. ان المبعث الاساس لهذا الحركة يكمن في محاولة المسلمين في ربط مفاهيم الدين بالعلوم الوافدة وما نجم عنها من ثورة في العلومات لقد أدخلت الجماهير المسلمة في عمق المشكلة سواء كان الهدف التأثير فيها بالصدفة أم لا وتحول التناقض من تناقض فردي الي تناقض اجتماعي، أصبح المسلم يعيش مشكلة اجتماعية حقيقية وهي كيفية معايشة الواقع الذي قد يختلف أو

(1) AL-Faruqi., I., R., Islanization of Knowledge : General Principles and workplan , Mavyland :International Institnte of Islanic Thoought, 1982.

انظر الترجمة العربية:

اسلامية المعرفة : المبادئ العامة - خطة العمل - الانجازات المعهد العالي للفكر الاسلامي ١٩٨٦.

انظر ايضا Al-Faruqi I. R. (eds.) Natural sciences: The Islanic Respective , jaddah, King Abdul Aziz unversit 1982.

تتفق في بعض اوجهة مع معتقداته ومفاهيمه (١).

وتعمل حركة أسلمة المعرفة علي محورين احدهما تنظيري والاخر تطبيقي: فالمحور الاول يتولي التعريف بالمصطلح ويوضح ضرورته الملحة، ويلقي الضوء علي التراث المعرفي الاسلامي في اطاره التاريخي لتحديد معطياته الاسلامية الاصيلة، كما يسعي ايضا الي بيان عوامل الانفصال بين هذا التصور الاسلامي في العصر الحديث ، حيث لعبت القوي الإستعمارية دوراً في تعميق هذا الإنفصال والوصول به إلي الازدواجية في الفكر الاسلامي. وبالاضافة الي هذا فان هذا المحور التنظيري يتابع المعطيات الاسلامية الحديثة والمعاصرة ويصنفها لكي تعين عملية الاسلمة ، كذلك اقتراح كافة الوسائل التي تعين تنفيذ هذه العملية وتحويلها الي واقع فعال ونشط . إما المحور التطبيقي فهو يهدف الي معالجة كل فرع من فروع المعرفة البشرية الانسانية والطبيعية والتطبيقية لكي تصاغ وفق المنظور الاسلامي . وهذا ليس بطبيعة الامر بمقدور باحث مفرد بل يجب ان يتفرغ مجموعة من الباحثين المتخصصين في كل فرع والذين يمتلكون ناصية تخصصهم الدقيق ، فضلاً عن رؤيتهم الاسلامية ووعيهم بواقع المجتمع العربي واحتياجاته (٢) .

ان اسلمه المعرفة ضرورة علي اكثر من مستوي ، فمن ناحية هي ضرورة عقائدية، حيث المعرفة – أي كان نوعها. لابد ان تتشكل في دائرة الايمان أو ان يعاد تركيبها ثانية من منظور إيماني ، كذلك فان هناك ضرورة انسانية متمثلة في ان النشاط المعرفي المنضبط بالرؤية الايمانية يعين الانسان المؤمن المتبصر علي التوازن

---

(١) سعيد دسوقي وآخرون ، مرجع سابق ، ص ١١ .

(٢) عماد الدين خليل ، مدخل إلي إسلامية المعرفة . المعهد العالمي للفكر الإسلامي (رسائل إسلامية المعرفة ٧) ، ١٩٩٠ ، ص ص ٥ – ٧ .

في كل شئ . ومن ناحية اخري فان اسلمة المعرفة تحقق ضرورة حضارية لانها تتجاوز بمسلمي اليوم والغد احدي اثنتين قد تأتيان عليهم كأمة متميزة : الزوبان في الغير، أو العزلة الكلية عن الاستفادة من تقدمه . أن أسلمة المعرفة تعني " منح النشاط العلمي – علي مستوي الكم والكيف وقودا يدفعه للمزيد من الاشتعال والتألق اللذين يكشفان عن الحقائق. " (١)

لقد ظهرت عدة اوجه لهذه الحركة، فالنموذج الاول في مجال اسلمه العلوم هو "الطلاء الظاهري للعلوم، بمعني ان تأتي الي علم من العلوم وتلحق كلمة اسلام ، اما ان تأخذ كل العلوم وتعطيها العنوان الاسلامي... فان هذا كارثة..." اما النموذج الثاني فيتمثل في قيام البعض بتفسير بعض الايات القرآنية والاحاديث الشريفة " ويلوون أعناقها ليستخرجوا منها اشياء تتفق مع العلوم الحديثة ، والنماذج فيها كثيرة وغريبة والواقع ان الهدف لدي بعضهم قد يكون شريفاً وهواثبات ان الاسلام كان أسبق الي هذا أو ذاك واننا اول من فعل.. الخ وهذا سياق مضحك ، فالاسلام ليس في حاجة الي ان يثبت شيئا فالاسلام اسلام بمفاهيمه. انني اري ان من المفيد تأصيل العلوم في تاريخ الاسلام والمسلمين ولست معارضا لدراسة التراث وجهود الاجداد العلمي ولكن يجب الا نستهلك جهدنا في ذلك . " والنموذج الثالث فهو محاولة البعض اثبات أن القرآن الكريم احتوي قضايا علمية معاصرة ، بمعني " ان تأتي الي آية وتقول ان القرآن قد اورد هذه الحقيقة والسؤال هو: اية حقيقة؟ ان العلم الكوني متغير باستمرار وماثبت اليوم قد يصبح خطأ بعد ذلك : فالقرآن ثابت . كيف نحاول إثبات بشئ متغير ، ثم هل الإسلام في حاجة إلي هذا ؟ إن القرآن لم يأتي ككتاب جغرافيا أو كيمياء، ولكنه جاء ككتاب هداية يضع للانسان ناموس حياته" (٢)

---

(١) الرجع السابق ، ص ٨ – ١٨ ، انظر أيضاً : طه جابر العلواني : إسلامية المعرفة ، المعهد العالي للفكر الإسلامي ، ١٩٨٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٢ – ١٤ .

وإن كان هذا هو الجانب النقدي ، فان هناك وظائف يمكن لهذه الحركة القيام بها. الوظيفة الاولي تنحصر في تأصيل العلوم المعاصرة اسلاميا لوصل ما انقطع. ولايعني هذا التغني بأمجاد الماضي ولكن المقصود إحداث الوصل والارتباط. فالماضي لا يكون بديلاً عن العمل المعاصر . هذه الوظيفة جوهرها عملية ربط القديم بالجديد ومساعدة العالم المسلم في الاحساس بالارتباط العضوي بهذه العلوم حتي يتسني له المساهمة فيها مساهمة اصيلة.

أما الوظيفة الثانية فهي الانطلاق من القضية القيمية لحل مشاكل المسلم المعاصر. ان العالم الاسلامي يعاني من العديد من المشاكل والعلم بالمفهوم الاسلامي- يجب ان يكون نافعا للانسان ومساعداً علي اعمار الارض. واخيرا فان الوظيفة الثالثة لهذه الحركة أعني أسلمة العلوم ، هي تقديم فلسفة العلوم الاسلامية. فالمعرفة الاسلامية لاتعني الانعزال عن العالم بل الانفتاح عليه ،وعلي العالم المسلم الواعي ان ينتقي ويعدل ويجود في هذه العلوم، أما الانعزال عنها ، فانه ليس قضيتنا حتي لو أردنا. [1].

د - صياغة إسلامية للعلوم الاجتماعية :

تأتي دعوة أخري في شكل صياغة إسلامية للعلوم الاجتماعية . ويلاحظ اسماعيل الفاروقي " أنه لاتوجد جامعة مسلمة واحدة تستطيع إدعاء أن منهجها في العلوم الاجتماعية يتسم بالصفة الإسلامية . فالملاحظ أن معظم حملة الدرجات العلمية العليا قد مروا " بعملية تامة من غسل المخ بواسطة الغرب حتي أنهم أصبحوا أعداء متفرجين نياماً يتسمون باللامبالاة بل والتشكك وإنعدام القابلية للتأثير أو التأثر"[2] ولبيان هذا أخذت هذه المحاولة وجهة نقدية حيث استعرضت نشأة العلوم

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ١٥ - ١٦ .

(٢) اسماعيل الفاروقي، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة اسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، رسائل إسلامية المعرفة ، مرجع سابق ص ٢٦ . ويقترح الفاروقي عدة إجراءات للخروج من هذا الوضع تتمثل في تكون إتحاد العلماء الاجتماعيين الملتزمين بالإسلام والذي من أهدافه نشر وتقوية الوعي لبث الإدراك بوجود تلك المشكلة وخطورتها. ويري الفاروقي أن هذا العمل يمكن أن يسند إلي القلة الذين لديهم الوعي والذين يتسمون بالإخلاص والإيجابية، المرجع السابق ، ص ص ٢٦ - ٢٧

الاجتماعية في الغرب وكيف أن هذه العلوم جاءت كرد فعل لما كان عليه الغرب من عداء بين العلم والدين وجاء أوجست كونت ليري " كيف كان العالم (الغربي) يتمرغ في الوحل وسذاجة المعتقدات وكيف أنه لم يع مايمليه العقل . " [1] لقد شهد كونت سيطرة العقل بعد إنهاء الطغيان الفكري للكنيسة ، ولقد آمن كونت بضرورة تطبيق العلم لتنظيم حياة الإنسان . ولهذا فإنه نادي بتطبيق مناهج العلوم الطبيعية - والتي حققت نجاحاً باهراً في تلك الفترة - علي دراسة السلوك الاجتماعي من أجل التوصل إلي القوانين التي تحكمه ومن ثم تغييره وتوجيهه والتخطيط له . [2]

إلا أن هذه الميثودولوجيا الغربية - كما يري الفاروقي - تنطوي علي نقائص ومغالطات من أهمها أن الظاهرة الإنسانية لاتتكون من عناصر "طبيعية" ، بل يتدخل فيها عناصر أخري تنتمي إلي نظام مختلف ، أي النظام الأخلاقي الروحي ، وهذه العناصر لايمكن عزلها أو فصلها ولايمكن أيضاً إخضاعها للأسلوب القياسي الوحيد الذي يعرفه العلم ، وهو الأسلوب الكمي . لقد رفض العلم إدخال هذه العناصر في تفسيره للسلوك . ومن ناحية أخري ، فإن الحقائق الخاصة بالسلوك الإنساني - علي خلاف حقائق العلوم الطبيعية لاتتسم بالجمود " فهي ليست ذات حصانة ضد إتجاهات وأفضليات الشخص القائم بالملاحظة ، وهي لاتكشف عن صورها الحقيقية لكل باحث ، فالمواقف والمشاعر ، والرغبات والأحكام ، والآمال الخاصة بالبشر ... لاتبدي نفسها للشخص القائم بالملاحظة الذي لايدين بأي تعاطف تجاهها " . [3]

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٠ - ١١ انظر أيضاً : أبو بكر أحمد باقادر ، " أسلمة العلوم الاجتماعية " ، كلية الآداب والعلوم الانسانية ، (جامعة الملك عبد العزيز- جدة ، المملكة العربية السعودية) المجلد الأول (١٩٨١) ص ص ١٣- ٢٥ . .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٣ - ١٤ .

ومن ناحية أخرى يلاحظ الفاروقي أن العلماء الاجتماعيين الغربيين يعلنون أن أبحاثهم تتسم "بالموضوعية" والحق انهم يدينون بالتحيز. إن العقل الغربي كان بعيداً عن الإدراك الواعي لفهم أديان وحضارات وثقافات الشعوب الأخري وذلك بسبب عدم قدرته علي التعاطف مع تلك الحقائق (١)

إن كانت هذه هي نقائص الميثودولوجيا الغربية ، فإن هناك في المقابل ميثودولجيا إسلامية والتي من أهم صفاتها مبدأ وحدة الحقيقة . ويقرر ذلك المبدأ أن الحقيقة تعد شكلاً من أشكال الله وليس من الممكن فصلها عنه والحقيقة واحدة .... إنها تشتق معناها وقيمها من إرادته التي تعد غايتها وتقاس فاعلية تلك الحقيقة بمقتضي تحقيقها أو عدم تحقيقها للقيمة وفي الواقع فإن الحقيقة أصبحت تتسم بالفعالية حتي غدا الممكن وصفها بأنها صياغة للإرادة الإلهية، ولذلك يجب دراستها في إطار تحقيق القيم وإنتهاكها " (١) معني هذا أنه لايمكن معرفة الحقيقة الإنسانية بطريقة عما يجب أن تكون عليه تلك الحقيقة ، ولهذا فإن البحوث الاجتماعية والإنسانية يجب أن تبين موقفها من الغايات والقيم

وهناك مبدأ آخر يتعلق " بالأمة ودعوي هذا المبدأ الإسلامي أنه ليس ثمة قيمة ومن ثم ليس ثمة أمر يتسم بالصفة الشخصية أو يتعلق بفرد واحد وإدراك القيم أو تحقيق القيم لايتصل بالشعور الشخصي في لحظة معينة أو بالفرد وعلاقته الخاصة مع الله . إن الإسلام يؤكد أن وصايا الله . أو الأمر الأخلاقي يعد بالضرورة شيئاً خاصاً بالمجتمع ، إنه بالضرورة يتصل بالنظام الاجتماعي في الأمة ولايمكن

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ١٥ - ١٦

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦

أن يسود إلا بها ، وذلك السبب في أن الإسلام لايدين بأية فكرة تتعلق بالأخلاق أو التقوي الشخصية إلا إذا عرفها في إطار الأمة " [1] . معني هذا أنه ليس من الممكن أن تكون ثمة قيمة دينية أو أخلاقية إلا في إطار الأمة . وكما أشرنا فإن "حي بن يقظان" بعد أن توصل إلي الرؤية العالمية والأخلاقية الخاصة بالإسلام ركب البحر بحثاً عن "الأمة" التي لايستطيع أن يحيا بدونها .

وأخيراً فإن الميثودولوجيا الغربية قد فصلت بين العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية ، وقد نجح هذا الفصل في إستبعاد جميع التقيمات من العلوم الاجتماعية، فيما عدا تلك التي تقوم علي أساس غايات مقيدة والتي لم تستطع الموضوعية إجازتها ، ومن ثم تركتها إلي العلوم الإنسانية التي اتسمت بالشخصية والفردية التامة . إن هذا " التطهير " المتعمد للعلوم الاجتماعية من جميع اعتبارات القيم الجوهرية قد جعلها عرضة للتأثير بأي قوة تتعرض لها ، وكانت النتيجة – كما يري الفاروقي – " إستحواذ الحقائق الواقعية لكل مجتمع علي المقدرة لتكوين المعايير الخاصة به . لقد أدي مبدأ الواقعية ، ومن ثم الإستقلال الذاتي القيمي للحقائق الاجتماعية ، ووضعها موضع الاختبار إلي التدهور الأخلاقي الحتمي للمجتمع " . [2] لقد أدي إخراج العلوم الإنسانية خارج نطاق العلم ، إن نظر الغرب إلي هذه العلوم نظرة خاصة وإنزالها إلي مرتبة أخري حيث لاتطالب بالموضوعية العلمية ومن ثم أصبحت هذه العلوم عرضة للنسبية والتشكك والذاتية ومن ثم ضعف أثرها في الحياة .

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ١٧ – ١٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ص ١٨ – ١٩ .

إن إضفاء الصفة الإسلامية علي العلوم الاجتماعية يمكن أن تتحقق لو وحدت هذه الدراسات نفسها حول لواء " مبدأ التوحيد " وأن جميع المعرفة الموضوعية عن العالم تعد بمثابة معرفة لإرادته وتدبيره وحكمته . هذه العلوم يجب أن تقرر بأن الإنسان يحيا في ملكوت يحكمه الله وأن الإنسان خليفة الله علي الأرض . ونظراً لأن خلافة الإنسان تعد ضرورة اجتماعية بالضرورة ، فإن العلوم التي تقوم بدراستها يجب أن تسمي العلوم الخاصة بالأمة . فالإتجاه الإسلامي لايفصل بين العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية . فدراسة الأمة والمجتمع لاتخلو من الأحكام والتقييمات. والفارق بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والإنسانية لايكمن في الميثودولوجيا ولكن في موضوع الدراسة ، أحدهما يعمل علي إكتشاف النمط الإلهي في نطاق الأشياء المادية والآخر في نطاق الشئون البشرية ، وهذا يستدعي بالضرورة إيجاد أساليب ومناهج مختلفة ، وفي التحليل النهائي ، أي عند تصوير النمط الإلهي ، يخضع الإثنان ، لنفس القوانين لإثبات صحتهما .[١]

إن الحياد والعلمية التي يطبقها الغرب علي العلوم الاجتماعية تعد بمثابة "خرافة" ، فإنه ليس ثمة إدراك نظري لأية حقيقة بدون إدراك طبيعتها وعلاقاتها القيمية ، ومن ثم فبدلا من الإمتناع عن إصدار أحكام قيمية ، وتضمينها بطريقة سرية للنتائج ، فإن العالم الواعي يعلن جميع أحكامه القيمية بطريقة صريحة . هذا العالم الواعي " لن يدعي أبداً التحدث عن المجتمع الإنساني في حين أنه في الحقيقة يعني المجتمع الغربي ، أو يدعي التحدث عن الدين في حين أنه في الحقيقة يعني المسيحية ، أو يدعي التحدث عن القوانين الاجتماعية والاقتصادية ، في حين أنه في الحقيقة يعني بعض الممارسات العامة للمجتمعات الغربية " .[٢]

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ٢٠ – ٢١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٢ .

إن الصيغة الإسلامية للعلوم الاجتماعية تقتضي على الباحث الواعي ان يعمل على إظهار الحقيقة موضوع الدراسة من حيث إتصالها بالنمط الإلهي فتحليل الواقع لايجب أن يغفل مايجب أن تكون عليه الأشياء هذا لايعني شكلية مقدسة للوجود . بل النمط الإلهي وحكمته تقتضي بأن يكون الواقع نهراً مستمر التدفق وفي الواقع يتجسد النمط الإلهي ولهذا فالعالم الواعي يعمل على كشف ذلك النمط في الشئون الإنسانية وأن يؤكد ذلك الجزء الواقعي منه . وذلك الجزء الذي تكمن فيه القوة . وأن يكشف عن العوامل التي تؤدي إلي تحقيق أو إعاقة إتمام عملية التجسيد، وأن يركز ضوء الفهم علي علاقات تلك العملية مع جميع العمليات الأخري الخاصة بالحياة في الأمة إن العالم الاجتماعي المسلم لايتسم فقط بالصفة العلمية بمقتضي أنه لايترك النواحي القيمية . ولكنه أيضاً يكون نزاعاً لإنتقاد الحقيقة في ضوء النمط الإلهي فإن العالم الاجتماعي المسلم كان يلتزم بالقيم الإسلامية بطريقة صريحة وعلنية وذلك يعد مذهب يطالب بالحقيقة بأسلوب عقلي نزاع للإنتقاء . وهو لايشعر بالأسف أو الخجل إذا قام أنداده المسلمون أو غير المسلمين بتوجيهه . فإن الحقيقة في رأيه ليست بأكثر من تفهم ذكي للطبيعة المتمثلة في التقارير والتجارب العلمية . أو تفهم الوحي الإلهي المتمثل في القرآن ، وكلاهما من صنع الله . وكلاهما موصوف بالصفة العلنية ولايحتكمان لشئ سوي العقل والفهم (١)

إن هذه الدعوة تري في العالم الاجتماعي المسلم قادراً علي تقديم أسلوب إنتقادي جديد في العلوم الاجتماعية إن هذا العالم الواعي في نظرته للإنسان كخليفة الله علي الأرض يتمثل واجبه في تحقيق القيمة علي مدي التاريخ فالعلوم

---

(١) المرجع السابق ص ص ٢٣ ٢٤

الاجتماعية الإسلامية تستطيع أن تضفي الصفة الإنسانية على ذلك الفرع من الدراسة وتعيد المثل الأعلى الإنساني إلى وضعه السابق في حياة الإنسان الذي كان طبقاً لوجهة نظر العلوم الاجتماعية الغربية ألعوبة لا حول لها ولا قوة في أيدي القوة الغامضة.[1]

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ٢٤ - ٢٥

خاتمة :

بينا في هذا الفصل علاقة العلم بخلق الوعي الصحيح هذا الوعي هو المسئول الأول عن الرؤية الحقيقية للواقع وتحليله وتفسير ماله من أجل التحكم فيه من أجل حياة أفضل وعلم الاجتماع علم المجتمع والذين درسوا هذا العلم وقعوا فريسة الإغتراب الفكري عن الواقع المعاش فعلم الاجتماع الذي يدرس في مجتمعنا ماهو إلا ترديد لما يلقى في جامعات الغرب رغم الاختلاف الأيديولوجي والفكري بين المجتمع الغربي والمجتمع العربي هذا أفضي إلي إغتراب العلم الاجتماعي عن الواقع وإغتراب وعي العالم عن الحقيقة ومن ثم خلق الوعي الكاذب الذي لايستطيع أن يميز بين الأصيل والوارد من الخارج لقد وعى العقل الغربي أزمة علم الاجتماع حين تخلف هذا العلم عن ملاحقة الواقع وظهرت حركة نقدية عارمة هزت بعروش هذا العلم وأوشك علم الاجتماع في الغرب علي الإفلاس الفكري والنظري والمنهجي . وللأسف فإن وعي علمائنا بالأزمة مازال علي مستوي التأليف والمراجع ولم نجد إلا أصواتاً مفردة تصحح مسيرة العلم في عالمنا العربي

إن أزمة علم الاجتماع في عالمنا العربي هي أزمة مجتمع بكل مايحمله من إزدواجية فالوعي العربي مقسم بين الهروب للماضي فالحديث عن أمجاد سابقة ونسبتها للجيل الحالي لكي يكتسب نوعا من الراحة ثم يحيل أزمته إلي الظروف التي تتآمر عليه ولاشك أن هذا يعني عدم مواجهة الذات لنفسها ونقدها ومن ثم إستمرار الأزمة ومن ناحية أخري . هناك هروب أسوأ من الماضي وهو التبعية وتقليد الغرب في مادياته ولغته وفكره وعلومه والحديث عن أزمة العالم العربي بأسلوب الإنسان الغربي ولقد ظهر في العالم العربي صحوة معاصرة تحاول أن تقدم الوعي البديل ولكن هذه المحاولات منها ماهو إيجابي ومنها ماهو يحتاج إلي إعادة صياغة ليكون

واقعياً في معالجته للعلوم الاجتماعية في تصديها للواقع الذي نعيشه حتي لانقع في اغتراب من نوع اخر وهذا بطبيعة الحال يقتضي زمنا طويلاً وجهوداً صعبة ونشاطاً متواصلاً دؤوباً كما يتطلب حشد العديد من الباحثين المتخصصين والذين يتحتم أن يتوفر فيهم - فضلاً عن التخصص - معرفة متعمقة للقيم الإسلامية المشكلة للهوية هذا التميز يرجع إلي وعي العالم في وظيفة العلم والعلاقة بين الدين والعلم والعلم والمجتمع

ومن ناحية أخري بينا أن الوعي بتاريخ العلم تقتضينا إعادة قراءة تاريخ علم الاجتماع قراءة واعية فالقول بأن علم الاجتماع نتاج غربي فيه مغالطة تاريخية إن العقل الواعي الفاحص لتاريخ الفكر الإنساني يستطيع أن يميز بوضوح محاولات صادقة من قبل العلماء المسلمين لتأسيس علوم اجتماعية تشيد لهم بوعيهم ببدايات مشكلات عصرهم هذا ما سوف نبينه في الفصل القادم فلقد تفاعل هؤلاء العلماء بوعيهم الصادق مع واقعهم ولكن من خلال نسقهم القيمي الذي يربط هذا الواقع بالقيم العليا . ولقد جاء إسهام ابن خلدون كمنارة بارزة في الفكر الإنساني ليعي أنه لابد من علم اجتماعي يدرس الظواهر الاجتماعية بأسلوب علمي وغير متميز . وجاء العلم الجديد في المقدمة ناضجاً ومكتملاً سبق بها الفكر الغربي وقدم تحليلاً متميزاً للمجتمع العربي الذي عاشه ولم يكن ابن خلدون استثناء بل ظهر قبله وبعده العديد من العلماء من أمثال ابن تيمية الذي شخص أزمة المجتمع الإسلامي وحاول الإصلاح علي أساس من الإسلام الحنيف

إن تبعية المجتمع العربي والعلم الاجتماعي لم يعوق العقل الواعي العربي من أن يصحح المسيرة فظهرت محاولة صادقة تتساءل عن علم اجتماع خاص بالوطن العربي له أيديولوجية ومنهج ونظرية مختلفة إن هذه المحاولة وقفت موقف الناقد

لهذا الوافد - أعني علم الاجتماع - بكل تراثه الغربي وحاولت أن تقيم معالم علم اجتماع جديد له مصداقية من نتائج واقعنا وله وعي بمشاكلنا وله وظيفة وهي تغيير الواقع نحو الأفضل

لقد كان الهدف من هذا الفصل إبراز دور الوعي في تشخيص أزمة العلم وأزمة المجتمع والوعي بتاريخ العلم وتقديم الوعي البديل ولايعني هذا وصول الوعي إلي درجة من الإكتمال واليقظة التامة فما زلنا في بداية الطريق ولابد منه تكوين العقول الواعية بهويتها وبدورها في صنع مجتمع الغد إذا توصلنا إلي هذا الوعي اليقظ فإنه يستطيع أن يميز بين الثوابت والمتغيرات في حركة المجتمع العربي وهذا هو موضوع الباب الثاني

الفصل الثاني

الوعي بتاريخ علم الاجتماع

- مقدمة

١- علم الاجتماع كحركة اجتماعية

٢- مرحلة البدايات

٣- مرحلة الدعوة الحاجة إلي علم الاجتماع

٤- مرحلة تبعية علم الاجتماع العربي واغترابه

٥- مرحلة الصحوة: الحاجة إلي علم اجتماع عربي

٦- ملامح علم الاجتماع العربي

- خاتمة

مقدمة

سوف نحاول في هذا الجزء ان نبين أن الوعي المغترب لعالم الاجتماع قد أفضى إلي أكذوبة تاريخية مؤداها أن علم الاجتماع قد أبدعته العقلية الغربية علي يد أوجست كونت وان فكر كونت هو نتاج للثورة الفرنسيه التي حملت مشعل النور للانسانية والحق ان العلماء المسلمين قد اهتموا بمسائل علم الاجتماع حقيقة لم تكتمل المحاولة الا مع ابن خلدون . ولكن يجب أن يكون المؤرخ لعلم الاجتماع منصفا للعقلية العربية والاسلاميه التي تفاعلت مع واقع الحياة الاجتماعية في تلك الفترة فلقد جاءت محاولاته تعبير عن الوعي الاسلامي في تفاعله مع الواقع بكل ما يحمله من نظم ومشكلات وتغيرات اجتماعية وسياسية واقتصادية جاءت هذه المحاولات وغيرها في سياقها التاريخي لتسجيل وعي العالم العربي المسلم بقضايا مجتمعه ومع ابن خلدون نجد دعوة صادقة لان يكون للظواهر الاجتماعية علم يعني بها أعني علم العمران أو الاجتماع الانساني فكأن له الفضل في توجيه الأنظار إلي هذا العلم الجديد ولم يكتفي ابن خلدون بالدعوة . بل راح يسجل بوعيه الحضاري الاسلامي أمور المجتمع السياسية والاقتصادية ويستخرج القوانين والنظريات التي نجد الكثير منها في فكر ونظريات علماء الاجتماع الغربيين

ومن ناحية أخري فان الوعي الصادق بتاريخ العلم يجعلنا ألا ننظر إلي تاريخ العلم علي انه مجرد أسماء وتواريخ وأعمال . فعلم الاجتماع في موطنه العربي والاسلامي حركة إلي الامام للكشف عن المجتمع الفاضل لهذا نحاول

تتبع مسيرة علم الاجتماع في العالم العربي كحركة اجتماعية لها ملامحها واعلامها وأهدافها تعمل علي حل مشاكل المجتمع وصولا إلي تصحيح مسار الحياة الاجتماعية نحو الأفضل . هذا ما سوف نحاول في هذا الجزء

(أ) علم الاجتماع كحركة اجتماعية :

ان مهمة تقييم اسهام العلماء المسلمين في تاريخ علم الاجتماع ليس بالأمر السهل . فالمسألة لها أبعادها المتداخلة والمتشابكة . ففيها التاريخ وفيها الأفكار وتشابكها وفيها محاولات التحليل والتفسير والرؤية المستقبلية وبالرغم من أن هناك بعض الجهود التي بذلت - سواء باللغة العربية أو اللغات الأخري - حول التطور التاريخي لعلم الاجتماع العربي (١) ، وملامحه العامة ، الا ان هذه المحاولات جاءت

---

(١) هناك محاولات بذلت في هذا المجال علي سبيل المثال

- سعد الدين ابراهيم . " تأمل الافاق المستقبلية لعلم الاجتماع في الوطن العربي من اثبات الوجود إلي تحقيق الوعود " المستقبل العربي . عدد (٥) ، ١٩٨٥ . ص ١٢٩ - ١٣٩ .
- حسن الساعاتي . " تطور المدرسة الفكرية لعلم الاجتماع في مصر " . المجلة الاجتماعية القومية ، القاهرة المجلد الأول ، العدد الأول (يناير ١٩٦٤) ص ٢١ - ٣٤
- عبد القادر العربي . علم الاجتماع العربي (ترجمة محمد الجوهري) ، الكتاب السنوي لعلم الاجتماع ، العدد الخامس . القاهرة . دار المعارف ١٩٨٣
- علي عيسي " تصور جديد للاتجاهات النظرية والعلمية لعلم الاجتماع في الوطن العربي " ، حلقة النهوض بعلم الاجتماع في الوطن العربي . ص ص ٤٠٥ - ٤١٩
- محمد الجوهري . " دراسة المجتمع بين الامبيريقية والتنظير " . الفكر المعاصر عدد سبتمبر ١٩٧٠.
- ــــــــــ . "قراءة نقدية في تاريخ علم الاجتماع في مصر " المجلة العلمية" لجامعة القاهرة ، العدد الأول ١٩٨٩ . ص ١٧ - ٧٥
- محمود الكردي . " الانحراف في العلم " . رؤية نقدية لواقع علم الاجتماع في مصر . ورقة غير منشورة قدمت بسمنار قسم الاجتماع - كلية الآداب - جامعة القاهرة . ١٩٨٩

=

جميعها جزئية وانطباعية ، غلب عليها السرد التاريخي أو تحليل المضمون لبعض المؤلفات والدراسات السوسيولوجية الكشف عن توجهاتها النظرية ومعالجاتها

= – محمد سعيد فرح ، دراسات في المجتمع المصري ، الاسكندرية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٦ .

– محمد عزت حجازي ، " الازمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي " ، المستقبل العربي ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، ص ٦٠ – ٨٤

- Ayad El Gazzaz , " Notes on the State of Sociology in Iraq " , in: the **National Review of Social Science** , Vol. 7, No. 2 , May 1970 , PP. 167 - 177 .

- El-Saaty , Hassan , " Sociology and Development in Contemperary Egypt " , in : **Die Dritte Welt** , Jahrgang 5 , 1977 , PP. 242 - 252 .

- Essat Hegazy , " Contemperary Sociology in Egypt" , in : P. Mchan and Don Martindale (Eds.) , **Hand book of Contemperary Development in World Sociology** , Greeswood Press , London , 1975 , PP. 379 - 390 .

Dunhars , H. W. and Abdulla Lutfyya , " Sociology in Egypt " , in : **The Journal of Asian and African Studies** , Vol. 6 , Leiden , 1971 , PP. 118 - 126 .

- Sabagh , G. and Gharalla , I. , " Arab Sociology Today ", A view from with in " , **Rev. Social Ann.** , 1986 , Vol. 12 , PP. 373 - 399 .

- Moskos , Charley , " Personal Remarks on Sociology Research . In The Third World " , in : Patricia Goladen , **The Research Experience** , Ithca , Illinois , Peacock , PP. 128 - 138 .

- Nadia Abu Shra , " Arabic Anthropological Writings in Kuwait and Arabic Traditions of Scholarship " , **Department of Anthropology and Sociology** , University of British Columbia .

Tong , F. , " Sociology in Developing Country : The U.A.R. Orientations and Characteristics , in: **Soci. Review** , May , 1977 .

المنهجية ونوعية القضايا المطروحة .

ويلاحظ ان معظم هذه المحاولات حملت احكام قومية عكست " انطباعات الكاتب وتجربته ومراميه الشخصية علي هذا التاريخ ، الذي خرج في احايين محدودة بتأويلات خاصة " (١) .

ومع ايماننا بأن كل مؤلف ما هو الا نتاج لمجموعة من ظروف اجتماعية وسياسية ونفسية، ومع ايماننا أيضا بأن فكر المؤلف من نتاج المرحلة التاريخية التي عاصرها من تطور المجتمع الذي عايشه . الا ان العلماء المسلمين قد حلقوا فوق كل هذه الظروف، وكان لهم قدر من الاستقلال النسبي في تقدمهم علي الواقع الاجتماعي الذي عاصروه . فقد تجاوز كل منهم الظروف والمغالطات التي كانت تظلل العلم وإستطاعوا ان يتجاوزوا فكر المرحلة واستطاعوا بقوة ان يدعموا علم الاجتماع .

واذا كان علم الاجتماع ليس بمجرد عمل علمي يقتات منه العاملون في التخصص ، انما له وظيفة اجتماعية هي التغير نحو الافضل من خلال تحقيق الارادة الجماعية التي تتجاوز المصالح الفردية ، واذا كانت الحركة الاجتماعية تطلق علي الانشطة الموجهة نحو اقامة نظام جديد للحياة ، وتغير بعض الاعتقادات والقيم السائدة فان علم الاجتماع بهذا المفهوم يمكن ان يطلق عليه حركة اجتماعية تسعي لتحقيق التغير المطلوب ، وتطالب المنتمون لها بالعمل – من خلال البحث والنقد – لتغير الوضع الراهن وتقديم التصور الجديد .

ويمكن التمييز عند دراسة الحركات الاجتماعية بين حركات عامة General وأخري خاصة Specific ويطلق علي الحركة العامة " تلك التي لها أهداف عامة

(١) عبد الباسط عبد المعطي ، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع ، الكويت . عالم المعرفة، ١٩٨٠ ، ص ٢٤٣ - ٢٤٤

تنشرها وهدفها الأساسي تغير قيم الناس أو خلق قيم جديدة " ، ومن ناحية أخري فان الحركة الخاصة " يقصد بها أيضا تلك الحركة التي تسعي إلي تغير القيم أو خلق قيم جديدة " ، الا أنها تفعل ذلك لاهداف محددة . وتحتوي الحركة الخاصة علي الشعور بالذاتية الخاصة we consciousness والذي ينجم عن تعرض الناس بأهداف خاصة ويعملون علي تحقيقها . وبالرغم من أن الحركات الاجتماعية العامة تحتوي علي عوامل ايديولوجية فان الحركات الخاصة رغم اهتمامها أيضا بهذه العوامل الايديولوجية الا أنها تذهب أبعد من ذلك في سعيها إلي تعبئة الناس في تحقيق التغيرات المطلوبة . وحركة علم الاجتماع في الوطن العربي في نهاية الخمسينات (مع أ. د. عاطف غيث) ، هي مثال علي الحركة الاجتماعية الخاصة . علي أية حال ، فان هذه الحركة تمثل جزءا من الحركة الكلية لعلم الاجتماع العالمي كحركة عامة والتي بدأت من ابن خلدون في القرن الرابع عشر والتي تعرضت لتغيرات هامة من العامة إلي الخاصة حتي وصلت إلي أشكالها الحالية، ومن الصعوبة بمكان ان تحدد بدقة متي تبدأ الحركة الاجتماعية أو متي تتحول من الشكل العام إلي الشكل الخاص أو العكس . فعلم الاجتماع بدأ كدعوة عامة علي يد ابن خلدون ولم تتطور هذه الدعوة حتي نهاية القرن التاسع عشر علي يد أوجست كونت وآخرين [١] .

---

(١) هناك العديد من الدراسات الخاصة بدراسة الحركات الاجتماعية انظر :

- Bank , J. A., **The Sociology of Social Movements** . London : Macmillan, 1972 .
- Oberschall , A. , **Social Conflict and Social Movements** . New Jersey : Prentice - Hall , 1973 .
- Zald , M. and Mc Carthy , J. D. (eds.) , **The Dynamics of Social Movements : Resource Mobilization Social Control and Tactics** . Cambridge , Mass. , Winthrop Publisher , 1979 .

هناك العديد من الطرق لوصف كيفية تطور الحركات الاجتماعية ويحدد الباحثين ان هناك ست خطوات للتطور ، ولا يعني هذا ان كل الحركات يجب أن تصل إلي هذه المستويات الست ، فقد تصل بعضها إلي المرحلة . الاخيرة وقد تبقي حركات اجتماعية أخري عند المستوي الأول وقد تتقلص حركات أخري ، أو تصبح أجزاء من حركات أكبر . علي أية حال،لعل أول هذه المراحل وجود حالة من الاضطراب أو القلق الاجتماعي Social unrest مثل ما وجد ابن خلدون من وجود مغالطات في التفكير واضطراب في المجتمع وتزييف للوعي العربي ، وتأتي المرحلة الثانية في وجود ما نسميه بالعامل المعجل Precipitating Factor مثل ظهور فكرة أو كتاب جديد مثل مقدمة ابن خلدون . ولعل المرحلة الثالثة من المراحل تطوير الحركة الاجتماعية هو تكوين الجماعات المنظمة Organised Groups ففي فرنسا والعالم الغربي ظهرت أقسام الاجتماع والجمعيات السوسيولوجية ، كذلك الحال في العالم العربي، مثل أنشاء أقسام الاجتماع والجمعية العربية لعلم الاجتماع وغيرها . ولا شك ان هذه الجماعات المنظمة تساعد علي تعبئة الاعضاء نحو الشعور بالذاتية . وسرعان ما تظهر الجماعات المتباينة Divoreity Groups والتي تقوم علي بناء رسمي وقواعد مكتوبة وقيادات معترف بها، وغالبا ما يأتي الوقت الذي تدرك فيه كل التنظيمات المشكلة للحركة الاجتماعية بعد وصولها إلي قدرتها الذاتية إلي أنه لابد من نظرة شمولية للجماعات المتشابهة ، وتصل الحركة إلي المرحلة الخامسة أعني وحدة الجماعات Unity of Groups بمعني أن الجماعات المكونة للحركة تنظر إلي أهداف الحركة من منظور أوسع ، ويؤدي هذا إلي انماء بعض الجماعات أو ذوبان جماعات في جماعات أخري ، سواء علي المستوي المحلي أو القومي. وهناك خطورة في هذه المرحلة وهي محاولة الاتحاد قبل بلوغ كل جماعة قوتها الذاتية . فان افراد هذه الجماعات قد يشكلون جماعات فرعية ومتطرفة داخل الحركة ككل .

وأخيرا تأتي النهاية الناجمة عن أي حركة اجتماعية ، وهو القدرة علي احداث تغيرات معينة في القيم أو النظام الاجتماعي . وتسمي هذه المرحلة" تمثل الاهداف Assimilation of Coals . كل هذا يعني ان الحركة كان لها تأثير واضح علي البناء الاجتماعي . ولاشك أن النظام الاجتماعي نفسه يلعب دوراً هاماً في نموّ القدرة علي قبول أهداف الحركة ، أو بمعني آخر يلعب النظام الاجتماعي دوراً رئيسياً في تحديد نتائج الحركة الاجتماعية . وفي كل مرحلة من مراحل الحركة الاجتماعية تتقاسم العوامل الممهدة لظهور الحركة سواء العامة أو الخاصة والقوي الاجتماعية التي أدت إلي ظهورها وكذلك القيادات والتطور الطبيعي للحركة والتراث والكتب والاعمال والمشكلات التي واجهتها الحركة .

علي أية حال سوف نناقش هنا فقط أربعة مراحل من مراحل تطور علم الاجتماع العربي كحركة اجتماعية تتردد من الشكل العام إلي الخاص والعكس ، وهي : مرحلة البدايات ، مرحل الدعوة ، ومرحلة التبعية ، ومرحلة الصحوة .

(أ) مرحلة البدايات :

قام الاسلام علي مبادئ عدة أهمها : وحدانية الله ووحدة الانسانية حيث الاعتراف بجميع الانبياء والرسل والحياة المشتركة والمصير الواحد - كذلك تمجيد العقل الانساني واعتباره مصدر المسئولية الفردية وسبيل العلم والمعرفة - وأيضا قام الاسلام علي المساواة بين الناس جميعا وعلي العدالة في التعامل - واعتبار الحياة الدنيا غاية في ذاتها ووسيلة للآخرة في الوقت نفسه ، فلا رهبانية في الاسلام ، كما ربط الاسلام الاسباب بمعلولاتها في العالم المادي ولكن السيادة في النهاية للروح علي المادة .

ولقد طبعت هذه المبادئ التفكير الاسلامي بطابعها ، وكان لافتتان المسلمين باعجاز القرآن ، وكمال الاسلام كعقيدة وشريعة ، واجابته علي كل تساؤل يعترض حياة الناس في شئونهم الاجتماعية ، أن استمد منه المفكرون والعلماء المعلومات في كل علم والرأي في كل مشكلة اجتماعية أو غير اجتماعية .

ان نظرتنا للاسلام علي أنه دين فقط – وان كانت هذه الكلمة فيها كثير جدا من العمق ومن المعني لما تشتمل عليه من مفهومات تتعلق بالعقائد والعبادات والتعاليم والقيم وقواعد السلوك والنظم والممارسات – فهي نظرة ناقصة . فالأحري أن ننظر إلي الاسلام علي أنه أسلوب للحياة ، وبهذا المعني يكشف لنا الاسلام عن ثلاثة مظاهر أو جوانب أساسية هي : المظهر الديني والمظهر السياسي والمظهر الثقافي ، وهذه الجوانب الثلاثة جوانب متداخلة بعضها في بعض وتتفاعل معا بحيث يمكن الانتقال من احداها إلي الأخري في سهولة ويسر (١) .

لقد صاحب انتشار الاسلام رغبة صادقة من قبل العديد من العلماء المسلمين لمعرفة عادات وتقاليد وأديان الشعوب الجديدة التي دخل أهلها الاسلام . ومن هؤلاء : أبو الحسن علي بن علي المسعودي (كتاب : مروج الذهب ومعدن الجوهر) وأحمد بن فضلان (كتاب : رسالة ابن فضلان في وصف الرحلة إلي بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة) وأبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (كتاب : تحقيق ما للهند من مقولة) والسيد محمد شكري الالونسي (كتاب : بلوغ الادب في معرفة أحوال العرب) والمقدس البشاري ، واليعقوبي (كتاب : البلدان) محمد بن حوقل (كتاب : المسالك) وأبو عبد الله ياقوت الحموي (كتاب : معجم البلدان والشريف الادريسي

---

(١) أحمد أبو زيد ، " مقدمة العدد الثاني" ، المجلد السادس ، مجلة عالم الفكر ، الكويت ، ١٩٧٥، ص ٦ .

(كتاب · نزهة المشتاق في اختراق الآفاق) وأبو عبد الله محمد ابراهيم الطنجي المعروف بابن بطوطة (كتاب رحلة ابن بطوطة) وغيرهم

ولقد احتوت أعمال هذه الرحالة دراسات وصفية ومعلومات مفيدة عن عادات وتقاليد الشعوب التي زاروها : ولاشك أن المادة العلمية لهذه الدراسات تقع داخل نطاق الدراسات الاثنوجرافية والانثروبولوجية .

ومن ناحية أخري هناك العديد من الأعمال التي قدمها العلماء (١) المسلمون من أمثال الماوردي (كتاب : الاحكام السلطانية) نظام الملك الطوس و (كتاب . سياسة نامة) وغيرها . ويلاحظ أن هذه الأعمال تحوي معلومات وسياسات عن نظام الحكم وما يجب علي الحاكم والمحكوم اتباعه . وأخيرا هناك أيضا بعض من الاعمال التي احتوت علي بعض الافكار الاخلاقية التي تحدد عملية التنشئة الاجتماعية وعلاقة الفرد بالمجتمع ، مثل أعمال اخوان الصفا وابن سينا والجاحظ وابن باجه وابن رشد وابن حزم وغيرهم (٢) .

---

(١) أنظر : مصطفي الخشاب ، علم الاجتماع ومدارسه . القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٩. أحمد رمضان أحمد ، الرحلة والرحالة المسلمون . القاهرة ، دار البيان العربي للطبع والنشر والتوزيع ، ١٩٧٦ . نقولا زيادة ، الجغرافية والرحلات عند العرب بيروت الاهلية للنشر والتوزيع ، ١٩٨٠. عبد الله غانم ، تاريخ التفكير الاجتماعي الاسكندرية: المكتب الجامعي الحديث ، ١٩٨٨ ، جـ ١ ص ص ٧٢ - ٢٤٢

(٢) انظر : علي عبد المعطي محمد ومحمد جلال شرف ، الفكر السياسي في الاسلام : شخصيات ومذاهب . الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٥ ، ص ص ٢٨٧ - ٣٥٨ ، شاخت وبوزدرشا ، تراث الاسلام ترجمة د. حسين مؤنس ، الكويت : عالم المعرفة ، ١٩٨٨ ، جـ ٢ ، ص ص ١٦٧ - ٢٠٧٨

(3) Basharat , M. , A. , Muslims the first Sociologsts . Lohore : Maktab Imilliya , 1961

وبالرغم من القيمة العلمية لهذه الأعمال وغيرها فان الهدف الرئيسي لهذا الكتاب تقتضي أن تهتم أساسا بابراز أهم الاسهامات التي احتوت بالفعل معالجة واعية لقضايا المجتمع العربي والاسلامي في تلك المرحلة . وانطلاقا من ذلك سوف نركز هنا علي مناقشة اسهامات ابن أبي الربيع والفارابي والغزالي وابن تيمية . وكما سوف نلاحظ أن هؤلاء المفكرين وغيرهم حملوا مشعل العلم في الفترات التاريخية التي عاشوا فيها ، فلم يكتفوا بالعلم النظري بل خاضوا في قضايا المجتمع وحاولوا الاصلاح ، ومن ثم كانوا البداية الحقيقية لحركة علم الاجتماع الواعي في وطننا العربي .

أ- ابن أبي ربيع :

يشير شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع في كتابه " سلوك المالك في الممالك " إلي ان الانسان يفتقر إلي غيره لسد حاجاته الطبيعية . ولهذا يفتقر الناس إلي بعضهم البعض في المعاملات والاعطاء . وهذا هو السبب الاساسي للاجتماع الانساني وتكون الدولة . فالانسان يحتاج إلي الآخرين في غذاءه وملبسه ومسكنه فالانسان الفرد لا يستطيع أن يفي كل حاجاته ولابد اذن أن يتعاون مع الآخرين ، فالمجتمع ، في رأي أبي الربيع ، ينشأ لسد حاجات الانسان الطبيعية

وفي نص رائع بين ابن أبي الربيع ميل الانسان إلي الاجتماع وكيفية انه كائن اجتماعي جبل علي الاجتماع مع اقرانه يقول " ان الله عز وجل خلق الانسان بالطبع يميل إلي الاجتماع والانس ولا يكتفي الواحد من الناس بنفسه من الأشياء كلها . ولما اجتمع الناس في المدن وتعاملوا ، وكانت مذاهبهم في التناصف والتظالم مختلفة وضع الله لهم سننا وفرائض يرجعون اليها ويقضون غيرها . ونصب لهم حكاما يخططون السنن ويأخذونهم باستعمالهم لتنظيم أمورهم ويجتمع شملهم ويزول عنهم التظالم الذي يبدد شملهم ويفسد أحوالهم " ويلاحظ هنا أن ابن أبي الربيع لم يكتفي برأي افلاطون وأرسطو بان الانسان كائن اجتماعي بل يمزج هذا المفهوم مع المفاهيم الاسلامية ، فالله قد وضع للناس سننا وفرائض يرجعون اليها وعلي الحكام اتباع هذه السنن الالهية والعمل وفقا لها (١)

ويلاحظ ابن أبي الربيع ان الانسان عرضة للوقوع في الشر بل انه كثير ما يمارس هذا الشر . ويعدد ابن ابي الربيع أنواع الشرور التي يقع فيها الانسان . فهي: شر يقع داخل نفس الانسان ، شر يقع من أهل مدينته ، وشر يقع من أهل

---

(١) علي عبد المعطي ومحمد جلال شرف ، مرجع سابق ص ص ٢١٢ - ٢١٣

مدينة أخري ويحاول ابن أبي الربيع ان يقدم الوسائل التي يمكن من خلالها معالجة هذه الشرور فالنوع الأول يمكن علاجه عن طريق اتباع الانسان بالطريق المستقيم وضبط النفس وتحكيم العقل أما النوع الثاني فيمكن علاجه عن طريق استعمال الشرائع والسنن الموضوعة لاصلاح الناس جميعا أما النوع الثالث فيمكن علاجه عن طريق الحراسة والأسوار والحراس والحروب والقتال وصد المعتدين

وبعد أن تؤسس الدولة أو الدين فلابد لها من عقل مدبر يتولي أمرها ويرعاها ، اذ لا يمكن ان تنشأ الدولة بدون حاكم أو مدبر يرفع عن الناس الاذي الواقع علي بعضهم من بعض ويري ابن أبي الربيع أن هذا الحاكم ينبغي أن يكون أفضل الناس ، فهو عليه أن يلتزم في مسلكه بما يأمر الناس باتباعه فالحاكم الفرد - كما يري ابن أبي الربيع هو الذي يقيم العدالة ويدفع الظلم عن المظلومين ويقود الدولة نحو تحقيق أهدافها العليا فيقول . " وانما اضطر العالم إلي سائس ومدبر ليدفع عنها الاذي الواقع علي بعضهم البعض ، حتي يقصد كل واحد منهم صناعة التي ينتجها لمصلحة نفسه ومصلحة غيره لمن يحتاج اليها ولا يعوقه عنها عائق ، فيتم بذلك تعاضدهم وتعاونهم علي مصالح عيشتهم واستقامة أمورهم "

ويشترط ابن أبي ربيع ستة شروط أساسية لاقامة الدولة أو المدينة هي (١) سعة الحياة المستعذبة ، أماكن المياة المستمدة ، اعتدال المكان وجودة الهواء ، القرب من المراعي والاحتطاب ، تحصين منازلها من الاعداء ، وأن يحيط بها سوار يحمي أهلها . فاذا لم يتوافر أي شرط من الشروط الستة السابقة الذكر استحال انشاء المدينة بوجه عام . وبعد أن تقام المدينة فهناك كما يذهب ابن أبي ربيع - ثمانية عناصر ضرورية يقوم بها الحاكم نحو سكان المدينة هي سهولة الحصول

---

(١) المرجع السابق . ص ص ٢١٤ ٢١٥

علي الماء العذب ، أن يكون لها طرق وشوارع مناسبة ، أن يكون في وسطها جامعا للصلاة ، ان تكون الاسواق مناسبة لحوائج السكان ، أن يكون هناك تناسق بين القبائل الساكنة في المدينة فلا تجمع أضداداً مختلفة متباينة ، " اذا أراد إسكانها فليسكن أفسح اطرافها وأن يجعل خواصه كفاله من سائر جهاته ، وهذا الشرط يخص الحاكم " ، أن يحيطها بسور لرد الاعداء ، أن ينتقل اليها من أهل العلم والصناع بقدر الحاجة لسكانها حتي يكتفوا ويستغنوا بهم عن الخروج إلي غيرها . ويحدد ابن أبي ربيع ان علي الحاكم تشييد المزارع وتقدير ما يؤخذ من الزراع حسب الشرع والعدل حتي لا ينالهم الخوف (١) .

أما عن الامصار والاوطان فان ابن أبي ربيع يحدد لها خمسة أمور هي : أن يستوطنها أهلها طلبا للدعة والسكون ، حفظ الاموال فيها ، الاستهلاك ، صيانة الحريم والخدم من الانتهاك ، التماس ما تدعو الحاجة اليه له ولغيره ، وأخيرا لا يتعرض للكسب وطلب المادة ، وهذا خاص بالحكم ، ويلاحظ أن ابن أبي ربيع يعطي اهتماما خاصا للأحوال وتقديرها سواء من ناحية الدخل أو الخرج . ونجد هناك تاكيدا علي ان يكون الدخل أزيد من الخرج أي أن يكون لها دائما فائض من الاموال تواجه بها الامور غير المتوقعة من كوارث وغيرها (٢) .

ومن ناحية أخري نجد ان ابن أبي الربيع يحدد أربعة أركان للدولة هي : الملك، الرعية ، العدل ، التدبير . أما بالنسبة للركن الأول وهو الملك ، فان الله قد خص الحكام بكرامة ومكن لهم في البلاد وأعطاهم حق حكم العباد وأمر العباد بطاعتهم وتبجيلهم ويري ابن أبي ربيع ان الحكام يجب أن تتوفر فيهم ستة عناصر هي :

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ٢١٥ - ٢١٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ص ٢١٧ - ٢١٨ .

الابوة (أي أن يكون من أهل بيت الملك) الهمة الكبيرة (عن طريق تهذيب الاخلاق النفسانية وتعديل القوة الغضبة) الراي المتين المثابرة علي الشدائد المال الجم (عن طريق العدل في الرعية وقوام العمارة وبه قوام المملكة ودوامها) الاعوان الصادقون ويحدد سياسات يجب ان يتبع فيها سياسات خاصة ببدنه ، وسياسات خاصة بخاصته . وسياسات خاصة بجمهور الرعية ، وسياسات الرعية ، وسياسات خاصة بالحروب (١)

أما عن الرعية وهي الركن الثاني من أركان الدولة فان ابن أبي ربيع يقسمها إلي الزهاد الحكام العلماء دو الانساب أرباب الحروب وعمار الاسواق وسكان القري وهم جميعا يتفاضلون فيما بينهم من ناحية السمات والصفات الخلقية ويمكن تصنيفهم إلي ثلاثة طوائف أخيار أفاضل ، أشرار أراذل متوسطون وهم أرباب المكاسب ويضع ابن أبي ربيع وسائل لاصلاح الفئات الشريرة منها استعمالهم في الصناعة . وحماية الضعفاء ، الامان ونشر الامن ، والاخذ للضعفاء من الأقوياء أما العدل وهو الركن الثالث ، ويقسمه ابن أبي الربيع إلي ثلاثة أقسام ما يقوم به العباد في حق الله من فرائض وغيرها ، ما يقومون به من حق نحو بعضهم البعض . ما يقوم به من حقوق نحو اسلافهم ويحدد ابن أبي الربيع صفات الانسان العدل في أن يجتمع فيه الوفاء والامانة . أن يكون رحيما بريئا من الدنس ، أن يكون حفوظ لمواعيده منجزا لها . أن يكون صدوقا في كل ما ينبغي ، أن لا يخالف السنن الموضوعة له . أن يضع كل شئ في موضعه وأن يقيمه علي حقه (٢)

---

(١) المرجع السابق ص ص ٢١٨ ٢٢٤

(٢) المرجع السابق ص ص ٢٢٥ ٢٢٩

وأخيرا فان الركن الرابع للدولة (حق التدبير) فهو الرابطة بين الحاكم والمحكوم . ولا يمكن للحاكم أن يقوم بتدبير شئون مملكته بمفرده ، فهو دائما يحتاج إلي من يعاونه ، فاذا لم يكونوا غير صالحين فسدت الدولة وساء تدبيرها . ونجد من الحكام من تجنب غير الامناء وغير الثقة في أمور الرعية وطالب الملك بالاستعانة بوزير عالم ، وكاتب عارف ، وصاحب عاقل ، وقاض ورع ، وحاكم عادل ، وعامل جلد ، ومال متوفر ، ورب شرطه ، وجند أقوياء ، وحكيم مجرب صالح وصاحب الطعام والشراب . ويحدد ابن أبي الربيع الصفات التي يجب توافرها في كل هؤلاء (١) .

من هذا العرض يتضح ان ابن أبي الربيع كان ويحق أول من عالج الشروط الأساسية لقيام المجتمع والحكم وحاول أن يضع بيانات اجتماعية للراعي والرعية . هذا يدل علي وعيه الحقيقي بالقضايا الرئيسية التي كانت تشغل مجتمعه في تلك الفترة .

(١) المرجع السابق ، ص ص ٢٢٩ - ٢٤١ .

ب- الفارابي (٨٧٢ - ٩٥٠) م :

وهو فيلسوف اسلامي لقب " بالمعلم الثاني " اذ كان أشهر الفلاسفة عند المسلمين بعد أرسطو المعروف بالمعلم الأول ، وقد درس علوم عصره ، وتخصص في الفلسفة واتقن عددا كبيرا من اللغات وتأثر بفلسفة أفلاطون ، وكان محبا للأسفار طالباً للعلم . ومن كتبه في الفكر الاجتماعي كتاب " السياسة المدنية " وكتاب " أراء أهل المدينة الفاضلة " وكتاب " تحصيل السعادة " . وهو يري أن الانسان مدني بطبعه ، وأن جميع الكمالات لا يمكن للانسان أن يبلغها وحده بانفراد ، دون معاونة ناس كثيرين له ، وأن فطرة الانسان ان يكون مرتبطا فيما ينبغي أن يسعي له بانسان أو اناس غيره ، وكل انسان من الناس بهذا الحال يحتاج لهذا الكمال إلي مجاورة ناس آخرين واجتماعه معهم (١) .

وهو يري أن ثمة حاجة إلي علم يختص بدراسة الناحية المدنية من الانسان فيقول : " وكذلك في الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يأوي ويسكن مجاورا لمن هو من نوعه فلذلك يسمي الحيوان الانسي ، والحيوان المدني ، فيحصل ها هنا علم آخر ونظر آخر يفحص عن هذه المبادئ العقلية وعن الافعال والملكات التي بها يسعي الانسان نحو هذا الكمال فيحصل من ذلك العلم الانساني والعلم المدني " . وهو

---

(١) انظر : مصطفي الخشاب ، علم الايضاح ومدارسه ، مرجع سابق .
علي عبد الواحد وافي ، فصول في آراء أهل المدينة الفاضلة . القاهرة ، عالم الكتب للطبع والنشر ، ١٩٧٣ .
عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلي أيام ابن خلدون ، دار العلم ، ١٩٧٢ . جوزيف هاشم، الفارابي ،" بيروت " ، المكتب التجاري للطباعة والنشر ، ١٩٦٠ . علي عبد المعطي ، محمد جلال شرف ، مرجع سابق ، ص ص ٢٤٣ - ١٨٣ .

يقسم الجماعات الانسانية حسب حجم السكان إلي جماعات عظمي ووسطي وصغري، والجماعة العظمي هي جماعة أمم كثيرة تجتمع وتتعاون ، والوسطي هي الأمـة ، والصغري هي التي تحوزها المدينة ، وهذه الثلاثة هي الجماعات الكاملة ، فالمدينة هي مراتب الكمالات .

وأما الاجتماعات الناقصة فهي اجتماعات القري والمحال والسكك والبيوت ، والاجتماع المنزلي انقصها جميعا وهو جزء للاجتماع في السكة . والاجتماع في السكة هو جزء للاجتماع في المحلة ، وهذا الاجتماع هو جزء للاجتماع المدني . والاجتماعات في المحال والاجتماعات في القري ، كلتاهما لأجل المدينة ، غير ان الفرق بينهما ان المحال أجزاء للمدينة والقري خادمة للمدينة (١) .

فقد كان الفارابي متأثرا باتساع الدولة الاسلامية المكونة من عدة شعوب ، فرأي أنها الاجتماع الكامل بعكس الفلاسفة الاغريق الذين كانوا وفقا لمجتمعاتهم المكونة من مدن صغيرة يرون ان المجتمع الطبيعي الكامل هو مجتمع المدينة . أما الدول الكبيرة أو الامبراطوريات فقد كانت في ظنهم مجتمعات فاسدة .

ومقياس الفضيلة في المجتمعات عظمي أو وسطي أو صغري عند الفارابي هو التعاون فهو يقول " فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون علي الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة، هي المدينة الفاضلة والاجتماع الذي به يتعاون علي نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل . والامة التي تتعاون مدنها كلها علي ما تنال به السعادة هي الامة الفاضلة وكذلك المعمورة الفاضلة انما تكون اذا كانت الأمم التي فيها تتعاون علي بلوغ السعادة" . وهو من انصار المذهب العضوي الذي يشبه المجتمع بالجسم الحي الذي تتعاون أعضاءه علي منفعة البدن كله حيث يقول :

(١) الفارابي ، أصل المدينة الفاضلة . ط القاهرة .

والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها علي تتميم حياة الحيوان وعلي حفظها عليه ، وكما ان البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوي ، وفيها عضو واحد رئيسي وهو القلب ، فكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات ، وفيها انسان هو رئيس ، وآخر يقرب مراتبها من الرئيس " .

وهو يري أن الطبقات الاجتماعية مرجعها إلي مشيئة الرئيس وفقا لنصيب كل فرد من الوراثة والتربية . ومراتب أهل المدينة في الرياسة والخدمة تتفاضل بحسب فطرة أهلها ، وبحسب الاداب التي تأدبوا بها . والرئيس هو الذي يرتب الطوائف وكل انسان من كل طائفة في المرتبة التي هي مستحقة له .

والرئيس عنده هو أفضل الناس دينا وخلقا وحكمة،فهو فيلسوف في صورة نبي وإنما يقول : " كما أن العضو الرئيسي في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها في نفسه وفيما يخصه وله من كل ما شارك فيه عضو آخر أفضلها،ودونه أيضا أعضاء أخري رئيسه لما دونها ورياستها دون رياسة الأول وهي تحت الأول ترؤس ، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه ، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله ، ودونه قوم مرؤسون منه ويرأسون آخرين . وهو انسان في أكمل مراتب الانسانية وفي أعلي درجات السعادة ... لا يرؤسه انسان آخر أصلا ، وهو الامام وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الامة الفاضلة ورئيس المعمورة من الأرض كلها ، ولا يمكن أن تكون هذه الحال الا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة أهمها:أن يكون كامل الأعضاء وان يجيد الفهم والحفظ والفطنة واللباقة والعلم وصادق ومحبا للكرامة والعدل وقوي العزيمة ومعرض عن الحياة الدنيا (١) .

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ٨١ – ٨٧ .

بذلك نجد ان الفارابي فيلسوف يخطط للمجتمع صورة عقلية لا تستهدف الاصلاح ولا التقرير أي أنه في كلامه عن المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة وأخلاقها فهو يتحدث عن قيم عقلية ، فانما يضع مفهومات منطقية لا صلة لها بالواقع ولا بالحياة الانسانية الواقعية . حقيقة تأثر الفارابي بافلاطون وكان مثالياً في تصوره للمدينة الفاضلة ورئيسها (الحكيم الفيلسوف) الا انه كان مفكرا مسلما لم يتحدث مثل افلاطون عن شيوعيه المال والنساء . لقد كانت محاولة الفارابي محصورة في التوفيق بين الفلسفة والدين . فالحاكم فيلسوف يتميز بالحكمة من ناحية . والحاكم في نفس الوقت الامام الديني للمدينة الفاضلة . علي أية حال ، فان أفكار الفارابي شبيهة الصلة بين ما قدمه هربرت سبنسر . المفكر الغربي فله الفضل في تشبه المجتمع بالكائن الحي، فكان بذلك أول مؤسس للمدرسة العضوية في علم الاجتماع المعاصر .

جـ- أبو حامد الغزالي (١٠٥٩ - ١١١٤م) :

يمثل الغزالي ظاهرة قيادية اجتماعية تظهر عندما تتهدد القيم الاجتماعية بالانهيار ويصبح التساهل في الدين هو الأمر المألوف ، وتزيد حدة الخلافات في الآراء وتكثر الأقوال المتناقضة المتعارضة ويزداد الشك وتتعدد الأحزاب ، والفرق الدينية ويضيع الشعور بالاطمئنان العقلي والاستقرار العاطفي اللذان يكفلهما وما ينشأ عنه من نظم ثقافية وأخلاقية وسياسية .

وهكذا كانت الظروف الاجتماعية التي عاش فيها الغزالي حيث الحركة العلمية النشيطة أثناء حكم السلاجقة – و ما صاحب حكمهم من نشر مبادئ أهل السنة لمقاومة المذهب الشيعي الذي كان الفاطميون ينشرونه في مصر وما جاورها .

ولوجود خضم هائل من الآراء المتناقضة في عصر الغزالي فانه عانى منها أشد المعاناة وحاول ان يناقش سائر الفرق ويقيس اراءهم بمقياس صحيح للتميز بين الحق والباطل وكان هذا المقياس هو القران الكريم والأحاديث النبوية الصحيحة

ولقد وجد الحكام في الغزالي الرجل القادر علي رد الاعتبار للقيم الروحية والاجتماعية الاسلامية حيث انه درس الفلسفة والمنطق وحاول أن يبعد ما فيها من مخالفة الدين لذا ظهر كتابه تهافت الفلاسفة الذي أراد به أن يعيد إلي المجتمع ثقته بقيمه الدينية وا . يعطي لهده القيم ثباتا واستقرارا فعرض العقيدة الاسلامية عرضا خاليا من الأوهام والبدع التي أدخلها الاسرائيليون والفرس في الدين وذلك بان ألف كتابه أحياء علوم الدين وقرر أن العقيدة الاسلامية الأصلية هي السبيل إلي ازالة الفرقة والخلاف وتبديد الشكوك واعادة الاستقرار العاطفي والروحي للمجتمع الاسلامي

علي ان للغزالي أثرا رائدا في الفكر الاجتماعي بسبب اهتمامه بالتربية الاجتماعية والحاجة إلي وجوب ان تكون التنشئة الأولي علي أساس من التربية الدينية التي تعمل علي غرس مبادئ العقيدة في نفس الصبي منذ الصغر حتي تثبت في عقله وتصبح موجهة لسلوكه (١)

أما عن التنشئة الخلقية يبين الغزالي كيفية تزويد الفرد بالتربية الخلقية . فيرى أن الاخلاق قابلة للتغيير لذا يبدأ تربية الطفل من المهد فيراقبه أبوه من أول أمره فاذا ظهر علي الطفل الحياء كان ذلك بشارة تدل علي اعتدال الاخلاق

---

(١) انظر مهرجان الغزالي دمشق ١٩٦١ علي عبد المعطي - محمد جلال شرف مرجع سابق . ص ص ٣٥٩ ٤١٣

ويجب أن يؤدب الطفل فيتعلم اداب الأكل ويلبس الثياب المناسبة به كما يجب أن ينال قسطا من التعليم الديني والدنيوي - علي أن يعدل سلوكه اذا انحرف ويجب أن يعود الطفل علي الخشونة في الفرش والملبس والمطعم وأن يمنع من كل ما يفعله في خفيه ، فانه لا يخفيه الا وهو يعتقد انه قبيح . فاذا تعود ترك الخفية تجنب فعل القبيح .

أيضا يعود الطفل علي النشاط وعدم الكسل وعدم الافتخار بآباءه وأن يكون كريما محبا للكلام الحسن مبتعدا عن الفواحش وان يكون مطيعا لوالديه ومعلمه ، وأن يؤدي العبادات المفروضة عليه

من هنا نجد أن الغزالي استخلص من الاسلام ومن خصائص المجتمع العربي القيم الاخلاقية السامية ورأي ان تغرس في نفس الطفل من حداثته حتي تنطبع في نفسه ويصبح طبيعة ثابتة له .

أما عن تفكيره الاجتماعي – كان للغزالي آراء اجتماعية عظيمة ــ فلقد بحث في نشأة المجتمعات ونظمها ، فلمس كثيرا من الموضوعات الاجتماعية التي أكدها ابن خلدون فيما بعد . ولكن الغزالي تأملها من وجهة نظر دينية ، ولولا ذلك لكان سابقا علي ابن خلدون في انشاء علم الاجتماع ، ومع ذلك فهو تمهيد واضح له

فقد قال الغزالي في بيان حقيقة الدنيا في نفسها واشكالها التي استغرقت هم الخلق حتي أنستهم أنفسهم وخالقهم ومصدرهم وموردهم : أعلم ان الدنيا عبارة عن أعيان موجودة ، للانسان فيها حظ ، وله في اصلاحها شغل ، فهذه ثلاثة أمور قد يظن أن الدنيا عبارة عن آحادها ، وليس كذلك . أما الاعيان الموجودة والدنيا عبارة عنها فهي الأرض وما عليها فالارض فراش للآدميين ومهاد ومسكن ومستقر وما عليها لهم ملبس ومطعم ومشرب ومنكح ويجمع ما علي

الأرض ثلاثة أقسام النبات والمعادن والحيوان ولكل منها وظيفة ينتفع بها الآدمي

ويتكلم عن علاقة الآدمي بأخيه،بأن الانسان قد يطلب أخيه ليستخدمهم أو ليتمتع بهم (كالأزواج) أو يطلب قلوب الناس ليملكها بأن يغرس فيهم التنظيم والاكرام

ويبين الغزالي الحاجة إلي النظام القانوني فيقول باجتماع الناس في المنازل والبلاد وتعاملهم تولدت بينهم خصومات . اذ تحدث رياسة ، وولاية للزوج علي الزوجة،ولاية للأبوين علي الولد . ومهما حصلت الولاية علي عاقل أفضت إلي الخصومة بخلاف الولاية علي البهائم . وأهل البلد يتعاملون في الحاجات ويتنازعون فيها ، ولو تركوا كذلك لتقاتلوا وهلكوا . وكذلك يفعل الرعاة وأرباب الفلاحة

وقد يعجز البعض عن الفلاحة والصناعة بعمي أو مرض أو هرم،ولو ترك ضائعا لهلك ولو وكل تفقده للجميع لتخاذلوا ، ولو خص واحد من غير سبب يخصه لكان لا يذعن له ولما كان أحوال الناس في حياتهم اليومية كثيرة ومتشابكة ومعقدة فكان الغزالي أدرك بذلك ان النظام الاقتصادي وغيره من النظم لابد له من قانون وسياسة يعملون علي تثبيت السلوك الصحيح حتي يعيش الناس حياة مستقرة آمنة.

ويتحدث الغزالي عن الطبقات فيقول وعند هذا يكون الناس في الصناعات ثلاث طوائف الأولي الفلاحون والرعاة والمحترفون ، والثانية طائفة الجندية الحماة بالسيف . والثالثة المترددون بين الطائفتين في الأخذ والعطاء . وهم العمال والجباه وأمثالهم

كما يوضح تشابك العلاقات الاجتماعية فيقول "انظر كيف ابتدأ الأمر من حاجة القوت والملبس والمسكن ، وإلي ماذا انتهي وهكذا أمور الدنيا لا يفتح منها باب الا وينفتح بسببه أبواب أخر ، وهكذا تتناهي إلي غير حد محصور

ويتحدث الغزالي عن الاتجاهات السلوكية النفسية عند الجماعات المختلفة في المجتمع الكبير فيقول " فطائفة غلبهم الجهل والغفلة ، فلم تنفتح أعينهم للنظر إلي عاقبة أمورهم فقالوا المقصود ان نعيش أياما في الدنيا ، فنجتهد حتي نكسب القوت ، ثم نأكل حتي نقوي علي الكسب ، ثم نكسب حتي نأكل ، فيأكلون ثم يكسبون ليأكلوا ، وهذا مذهب الفلاحين والمحترفين

وطائفة أخري زعموا أنهم تفطنوا الامر وانه ليس المقصود ان يشقي الانسان بالعمل ولا يتنعم في الدنيا ، بل السعادة في أن يقضي وطره من شهوه ، وهي شهوة البطن والفرج،فهؤلاء ، نسوا أنفسهم وصرفوا همهم إلي اتباع النساءوجمع لذات الاطعمة ، يأكلون كما تأكل الانعام ، ويظنون انهم اذا نالوا ذلك ، فقد أدركوا غاية السعادة .

وطائفة ثالثة ظنوا أن السعادة في كثرة المال والاستغناء بكثرة الكنوز فاسهروا ليلهم واتعبوا نهارهم في الجمع ، فهم يتعبون في الاسفار والعمل الشاق ولا يأكلون الا قدر الضرورة حتي يدركهم الموت فيتركون ما كسبوا لغيرهم .

طائفة رابعة ظنوا أن السعادة في حسن الاسم وانطلاق الألسنة بالثناء والمدح بالتجمل والمروة ، فهؤلاء يتعبون في كسب المعاش ، ويضيقون علي أنفسهم في المطعم والمشرب ويصرفون جميع ما لهم إلي الملابس الحسنة والدواب النفيسة ويزخرفون أبواب الدور وما يقع عليها أبصار الناس حتي يقال أنه غني ويظنون ان ذلك هي السعادة فهمتهم في نهارهم وليلهم في تعهد موقع نظر الناس

وطائفة خامسة ظنوا أن السعادة في الجاه والكرامه بين الناس وانقياد الخلق بالتواضع والتوقير فصرفوا همهم إلي استجرار الناس إلي الطاعة بطلب الولايات وتقلد الاعمال السلطانية . لينفذ أمرهم بها علي طائفة من الناس ويرون أنهم اذا اتسعت ولايتهم . وانقادت لهم رعاياهم فقد سعدوا سعادة عظيمة

ووراء هؤلاء طوائف يطول حصرها وللغزالي أقوال أخري في حديثه عن بعض أنوا ع السلوك الاجتماعي الذي ينشأ لدي الفرد نتيجة لتفاعله في المجتمع فانه قد شرح أكثر أنوا ع السلوك الشاذ وبين أسباب نشأته وطرق التخلص منه . مما يدخل في موضوعات علم النفس الاجتماعي غير أنه نظر فيها من زاوية دينية كذلك للغزالي العديد من الآراء السياسية والاخلاقية حيث أعطي السياسة مفهوما اخلاقياً ينحصر في التعليم والإرشاد ويقدم لنا الغزالي في كتابه عن الامامه وشروطها . كيفية نشأة المدينة أو الدولة . كذلك يحدد ما يجب أن تكون عليه المدينة أو الدولة حتي تكون دولة فاضلة والفارق الأساسي بين الغزالي وافلاطون والفارابي أنه كان واقعياً يعيش المجتمع الذي عاصره بقطاعاته وطبقاته وأخلاقياته فهو يتحدث عن الصناعات وعن الأسواق وإستخدام النقد وعن اللصوص والمتسولين فكان بحق مفكراً إجتماعياً وسياسياً عايش الواقع وقدم لنا صورة حقيقية لما شاهده وكيفية الإصلاح علي أساس من الدين والسياسة

د- ابن تيميه (١٢٦٣ - ١٣٢٨) :

يعد أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ، أحد أعلام الفكر الاجتماعي العربي الذي كان واعيا باللحظة التاريخية التي يمر بها المجتمع الاسلامي في تلك الفترة من تمزق داخلي علي يد الصليبيين . ولد في قوران وقدم إلي دمشق مع والده فنشأ بها وتعلم من والده وجده اللذان كانا من ائمة وفقهاء الحنابلة . وقد درس في دمشق العلوم الاسلامية وتتلمذ علي العديد من أئمة الاسلام في تلك الفترة (١) . ولقد وصف ابن تيميه بانه المتصف (برحابة الافق وسعة الاطلاع وحرية الفكر ودقة الحس وجراءة القلب وثبات الجنان . وقد وعي التراث الفكري الذي قدمته الاجيال في ماضيها وحاضرها بكل أبعاده) فكان " علما بين المفسرين وحافظا بين المحدثين وأماما من أئمة المتكلمين ، وفقيها مجتهدا يعتمد علي الأصول ومقترنة بين المذاهب ويختار منها ما يهديه اليه اجتهاده " (٢) .

والحق ان ابن تيميه لم يكن مجرد مرددا لافكار سابقيه بل كان مفكرا ومجددا حارب البدع مستعينا بالقرآن والحديث . فلقد حارب الفرق الاسلامية التي فتت الامة الاسلامية إلي فرق وشيع . ولعل هذا ما أوقعه في العديد من المحن بسبب جهل المتعصبون من خصومه ، وبالرغم من كل ذلك ظل ابن تيميه " صاحب قضايا يدافع عنها وينتصر لها" ، ومن كان هذا شأنه أن يتسم انتاجه بالجدية والابداع والموضوعية واحترام الذات ولذلك برأت مصنفاته من صفة الجمع ، وكان الرجل فيها مفكرا يقدم

(١) انظر : محمد أبو زهرة ، ابن تيميه : حياته وعصره وفقهه . ابن تيميه ، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية . محمد يوسف موسي ، ابن تيميه ، القاهرة ، سلسلة أعلام العرب ، العدد الخامس .

(٢) علي عبد المعطي ومحمد جلال شرف ، مرجع سابق ، ص ٤١٨ .

المقدمات ويرتب النتائج (١) .

لقد عايش ابن تيميه مشاكل مجتمعه الاسلامي ، وحياته كانت خير شاهد علي ذلك فقد كان داعيا مصلحا،وجاهد التتار وقابل غازان ملك التتار وواجهه بأنه غادر لا يحترم العهد،وشاهد موقعة شقحب التي انتصر فيها المسلمون علي التتار قرب دمشق وقابل بعض الطوائف التي تدعي الانتساب للاسلام (٢) . لقد هز ابن تيميه ظهور التتار بالمشرق وزحفهم إلي الشام ومصر ، كذلك خروج الصليبيين إلي هذين الاقليمين أيضا . ومن ناحية أخري عاش ابن تيميه في مجتمع لا تجمعه وحدة في الجنس والمذاهب والعادات والتقاليد وكان لهذا أثرا خطيرا حيث ساد الانحلال الخلقي والالحاد ، " وبدت الدولة الاسلامية في هذا العهد جماعا لفرق واتجاهات وديانات ومذاهب وعادات وأفكار متفاوتة ومتنوعة ومتناقضة " (٣) . ولهذا لم يكن ابن تيميه مجرد فقيها أو مفكرا بل كان مشاركا في المواقع العسكرية وحث السلطان والناس علي الثبات أمام خطر التتار والصليبيين . فكان بذلك أروع مثال للمفكر والمواطن الذي عاش قضايا مجتمعه حارب فيها الظلم والفساد والانحراف الداخلي وشارك في صد هجمات الاعداء .

وفي مؤلفه : " السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية " نجد أول محاولة منظمة تحاول الربط بين الاصلاح الاجتماعي والاصلاح السياسي . لقد وضع ابن تيميه هذا الكتاب محاولة منه لاصلاح المجتمع الاسلامي مما لحقه من فساد وانحلال أثر ما أصاب الامة الاسلامية من التتار والصليبيين . ويقرر ابن تيميه ان

---

(١) محمد ابراهيم البنا ، محقق أحمد عاشور ، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية لابي العباس أحمد بن تيميه ، المقدمة ص ٤

(٢) علي عبد المعطي: مرجع سابق ، ص ١٢٠ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٢٨ .

فساد الامة راجع إلي فساد الولاه وسوء اختيارهم لعمالهم . ويقرر أيضا أن أمر الناس لا يقوم علي نحو سليم الا اذا كان الحكم سليما ولهذا شرع ابن تيميه في وضع كتابه عن السياسة المرتكزة علي الدين ولهذا سميت شرعية مستمدة من الكتاب والسنة التي تؤكد قيم العدل والطاعة والشوري ويمكن تفهم مقصد تأسيس السياسة علي الدين أن ابن تيميه كان معايشا للفساد والانحلال الذي ساد المجتمع الاسلامي وكان عليه ان يرجع الناس مرة أخري إلي القواعد الاسلامية الحنيفة . وهذا بلاشك هو السبيل لاعادة الامة الاسلامية الي عزتها ووحدتها .

والقارئ لكتاب السياسة الشرعية لابن تيميه يجد معالجة متعمقة لكيفية اقامة السياسة علي أساس متين . فقد خصص الباب الأول للحديث عن أداء الامانات، حيث يتحدث في القسم الأول عن الولايات، وفي القسم الثاني عن الاموال . أما الباب الثاني فقد خصصه للأحكام، فعالج في قسمه الأول حدود الله، وفي القسم الثاني حقوق الناس، وفي الخاتمة عالج موضوع نظام الشوري وأهمية الولاية

وبالاضافة إلي تعميقه للجانب الديني في قسم أداء الأمانات فان ابن تيميه يؤكد علي تولية الاصلح في أمور المسلمين من ولاية وخلافة ، فالولاية أمانة يجب أن تؤدي بطريقة سليمة . ولقد وضع ابن تيميه مبدأ آخر يرتكز علي اختيار " الاصلح في كل ولاية بحسبها " ان يحسب حاجة الأمة في هذه الفترة . كذلك يركز ابن تيميه علي ما أسماه " معرفة الاصلح " حيث ان معرفة الاصلح لا تتم الا اذا عرفنا أولا الغاية من الولاية ثم عرفنا ثانيا الوسيلة التي عن طريقها تتحقق هذه الغاية (١) .

وفي مناقشته للأموال نجد معالجة مستفيضة للأمانات مثل الاعيان والديون الخاصة والعامة ورد الودائع ومال الشريك والموكل والمضارب ومال الولي واليتيم وأهل

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ٤٤ - ٤٤٤

الوقف ويتضمن هذا الجزء أيضا الولاه والرعية . فكل منهم مطالب بأن يؤدي ما يجب اداءه للآخرين وكذلك علي الرعية ألا يطلبوا من ولاه الاموال ما لا يستحقونه أكثر من هذا، فان ابن تيميه يشترط علي الولاه شرطا هاما وهو انه ليس لولاه الاموال أن يقسموها بحسب اهوائهم ويتحدث ابن تيميه كذلك عن ظلم الولاه والرعية ، فهو يري أن ظلم الوالي هو في أخذهم ما لا يحل وظلم الرعية هو امتناعهم عما يجب دفعه ، فالاصل الحلال هو كل ما عليه مال يجب اداءه ويقرر ابن تيميه ان ولي الأمر العادل عليه ان يرد للناس ما أخذه ولاة الاموال بغير حق ، وكذلك يقرر منع الرشوة والهدايا في المعاملات (١)

أما عن الاحكام موضوع الباب الثاني في كتابه السياسة الشرعية ، فان ابن تيميه يقسمه إلي قسمين . يتحدث في الأول منهما عن حدود الله ويتحدث في الثاني عن حقوق الناس فبالنسبة لحدود الله فهي الحدود الالهية الموجهة لكافة المسلمين الشريف منهم والوضيع ، القوي والغني، ولا يجوز تعطيل حدود الله مهما كانت شفاعة الشفيع . أما عن حقوق الناس أو ما يسميه حقوق النفوس فهي متمثلة فيما جاء في سورة الانعام " آيات ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣ " وسورة النساء آيات " ٩١ ، ٩٢ " وهي متعلقة بعدم القتل وعدم الاعتداء أو القطع أو التجريح ، ولقد أباح الاسلام القصاص حفاظا علي حقوق الناس، مع ان الاسلام في النهاية أوصي بالعفو . كذلك يتحدث ابن تيميه عن حقوق الزوج والزوجة . فان للزوجة علي زوجها حقا في ماله وهو الصداق والنفقة بالمعروف وحقا في ماله وحقا في بدنه وهو العشرة والمتعة . وللرجل ان يستمتع بها متي شاء ما لم يضربها أو يشغلها عن واجب ، كذلك يجب ألا تخرج من منزله الا باذن وعليها رعاية منزله . وأخيرا يتحدث ابن تيميه عن حقوق الناس

---

(١) المرجع السابق . ص ص ٤٤٤ - ٤٥٠ .

في المعاملات مثل دفع الثمن للأشياء المشتراة . وتسلم البضاعة للمشتري والعدل في المكيال والميزان ووجوب الصدق والبيان وتحريم الكذب والخيانة والغش وتحريم أكل المال بالباطل وتحريم الربا والميسر (١) .

وأخيرا فان ابن تيميه يؤكد أهمية مبدأ الشوري والرأي الاخر ، فلقد أمر الله الرسول صلي الله عليه وسلم بالمشاورة " وشاورهم في الامر (٢) " كذلك الحال بالنسبة للمؤمنين " وأمرهم شوري بينهم (٣) " وبالنسبة لابن تيميه فان أولي الأمر صنفان: الامراء والعلماء ، وهم اذا أنصلحوا أنصلح الناس ولهذا فان علي كل منهما أن يتحرر ما يقوله ويفعله طاعة لله ورسوله واتباعا لكتاب الله . وهذا يحقق سعادة الدارين للامراء والجماعات والامة كلها . أما بالنسبة لاهمية الولاية فان ابن تيميه يرجع هذه الاهمية إلي ان " ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين الا بها ، فان بني آدم لا تتم مصلحتهم الا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلي بعض، ولابد لهم غير الاجتماع من الحاجة إلي رئيس " وهناك سبب آخر لضرورة تنصيب الولاه وهو ان الله امر بالمعروف ونهي عن المنكر وهذا لا يتم الا بقوة امارة ، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وقوة المظلوم واقامة الحدود والشعائر لا تتم الا بالقوة والامارة . من كل هذا يعلق ابن تيميه أهمية مطلقة علي الحاكم فهو ضرورة لاغني عنها لتنفيذ الأوامر والقواعد الالهية فهو ظل الله في الأرض ، وقوانينه في الدنيا ووصاياه في العالم الارضي " وباختصار فان ابن تيميه يري انه من الضروري للاجتماع الانساني أن يتم وينصلح حاله من وجود حاكم أو سلطة آمره ، ولهذا يرد

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ٤٥٠ – ٤٥٥ .

(٢) سورة آل عمران ١٥٩ .

(٣) سورة الشوري آيات ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ .

(٤) علي عبد المعطي ومحمد جلال شرف ، مرجع سابق ، ص ٤٥٦ .

ابن تيميه " سنة مع امام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان " وفي مكان أخر يقول " من ولي ولاية يقصد بها طاعة واقامة ما يمكن من الواجبات واجتنب ما يمكن من المحرمات ، لم يؤاخذ بما يعجز عنه " (١) .

والحق ان كل الحركات الكبري في العالم الاسلامي قد انبثقت من فكر وأراء ابن تيميه التي تدعو إلي تحرك العالم العربي من كل ضروب الاستعمار العسكري والفكري ، كذلك فمحاربة ما أصاب العالم الاسلامي من بدع وخرافات أدت إلي نشر كثير من الشوائب عن طريق الفرق الصوفية وغيرها في الاسلام الحنيف . لقد انبثقت الوهابية والاخوان والسنوسية وغيرها من الحركات من فكر ابن تيميه فلقد كان عالما ومواطنا يشارك في الفكر والفعل في قضايا مجتمعه فكان له وعي وحس مستنير قدم لنا من خلال أعماله كيف يتفاعل المفكر الواقعي مع قضايا مجتمعه (١) .

---

(١) انظر : ابن تيميه ، السياسة الشرعية ، مرجع سابق ص ١٨٦ - ١٩٠ . علي عبد المعطي ومحمد جلال شرف ، مرجع سابق ، ص ص ٤٤٥ - ٤٦٣ .

(1) Al - Faruqi , I. , R. , on Arabism , Uruban and Religion : A Study of the Fundamental Ideas of Arabism and Islam as its Highest moment of Consciousness , Djambatan Amsterdam , 1962 , PP , 240 - 252 .

٣- مرحلة الدعوة : الحاجة إلي علم الإجتماع :

تمهـيد :

ان ابن خلدون تصدي لهدم بناء هائل راسخ الاساس قوي البنيان يقف وراءه جيل من المفكرين . ولقد قام بثورة عارمة ضد قوي رجعية وتصدي لفكر رسخ في النفوس زمنا طويلا وأصبح عقيدة ثابتة لا يجوز المساس بها لقد كان ابن خلدون ثائرا من أجل التصدي لتصحيح مجري التاريخ ففكر الرجل يمثل مرحلة من مراحل تطور حركة علم الاجتماع في العالم العربي فهو صاحب الدعوة للحاجة الملحة لعلم جديد هو " علم العمران البشري أو الاجتماع الانساني " .

لقد ترك ابن خلدون موطنه الاصلي وجاب العالم العربي شرقه وغربه فاستقر المقام به في القاهرة ولقد قام بثورة في غموض الفكر الاجتماعي والتاريخي والأوهام والخزعبلات التي استقرت في الاذهان بحكم الزمن . ولهذا اعلن انه يحيا في الحقيقة ويري المجتمع بمنظور جديد واقعي وصادق وشمولي

لقد عمل بالسياسة والوظائف السياسية في الدولة ووصل إلي وظيفة قاضي القضاة المالكية وتعرض للمحن السياسية لتقلب الحكام والدسائس فظل في صراعه مع خصومه يعين ثم يعزل ثم يعاد، ولقد اعتذر عن الوظائف السياسية التي عرضت عليه في أواخر حياته ، فعكف ابن خلدون علي التأليف والتدريس لقد كتب ابن خلدون كتاب العبر ، حملت مقدمته رغبة صادقة في العلم الجديد ، فكان سابقا علي عصره فقد وقف ابن خلدون موقف الناقد الواعي من جيل المؤرخين، وبالرغم من هذا

(1) Mauss A L, Social Problems as Social Movements . Phica . Pa. I. J. B. , Lippincott Company 1975 PP 405 444

فكان يتميز بالتواضع وتقبل النقد ، فيقول ابن خلدون " وان فاتني شئ في احصائه واشتبهت بغيره مسائلة فالناظر المحقق اصلاحه (١)

بالرغم من كثرة الدراسات التي عالجت أعمال ابن خلدون (٢) ، فانه لا يوجد الا القليل منها الذي ركز علي جوانب نظرية ابن خلدون والتي يمكن أن تفيد في فهم

---

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، القاهرة دار التحرير للطبع والنشر ، ١٩٦٦ ص ٣٩ . في نفس المعني يقول : " فجاء هذا الكتاب تدا بما ضمنته من العلوم الغريبة والحكم المحجوجة القريبة من بعدها موقن بالقصور بين أهل العصور ، معترف بالعجز . . راغب من وصل اليد البيضاء والمعارف المتسعة .. في النظر بعين الانتقاد لا بعين الارتضاء ، " لما يعثرون عليه بالاصلاح. " المرجع السابق .

(٢) هناك العديد من الدراسات التي عالجت فكر ابن خلدون . انظر علي سبيل المثال .

- المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، مهرجان ابن خلدون . القاهرة · منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ٢ - ٦ يناير ١٩٦٢
- جاستون بوتول ، ابن خلدون : فلسفته الاجتماعية ، ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة : دار احياء الكتب العربية ، ١٩٥٥
- حسن الساعاتي ، علم الاجتماع الخلدوني : قواعد المنهج ، بيروت ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، ١٩٧٢ .
- عبد المجيد عبد الرحيم ، تطور الفكر الاجتماعي ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٩ .
- عبد الواحد وافي ، عبد الرحمن بن خلدون : حياته وآثاره ومظاهر عبقريته ، القاهرة ، وزارة الثقافة والارشاد القومي
- عبد الرحمن بن خلدون القاهرة ، سلسلة اعلام العربي العدد (٥٤) .
- سهيل عثمان ، ومحمد درويش ، من مقدمة ابن خلدون السياسة والاقتصاد ، دمشق ، منشورات دار الثقافة والارشاد القومي ، ١٩٧٨
- مهدي النجار " قراءة في مقدمة ابن خلدون " ، دراسات عربية ، بيروت ، يونيو ، ص ص ٢٠ - ٣٦

ومعرفة واقع المحتمع العربي فالبعض يري أن نظريته تدور حول " الدولة " والبعض الآخر يري أنها تتركز حول العصبية (القوة) وفريق ثالث يري انها تدور حول الصراع والبداوة والحضارة أو أي شكل من أشكال الصراع . ولاشك ان كل هذه المحاور التي تدور حولها في دراسة الواقع الاجتماعي العربي فدراساته عن الصراع بين البداوة والحضارة يمثل الدراسات المقارنة في علم الاجتماع اليوم ، كذلك فان دراسته " للعصبية " والدولة تمثل ما جاء مؤخرا في علم الاجتماع السياسي .

ويري أحد الباحثين أن أهمية ابن خلدون تكمن في ميزتين لم يماثلة فيها أحد من الباحثين الاجتماعيين : أولهما انه كان أول من درس المجتمع دراسة واقعية غير وعظية ، وثانيهما انه لا يزال أعظم من درس المجتمع العربي علي أساس من طبيعة تكوينه الخاص وخاصة ما جري فيه من صراع بين البداوة والحضارة ... [(١)] . وبالرغم من نواقص هذه النظرية الا أنها ما زالت خير مصدر لنا في مدرسة المجتمع العربي وانها انبعثت منه من طبيعة هذا المجتمع مثلما انبعثت النظريات المعاصرة في علم الاجتماع عن طريق المجتمع الغربي الذي وجدت فيه [(٢)] . علي أية حال ، فان هناك اعتراف عالمي الآن بدور ابن خلدون في الدعوة إلي انشاء علم الاجتماع .

---

(١) الوردي ، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته ، القاهرة ، جامعة الدول العربية (معهد الدراسات العربية العالمية) ١٩٦٢ ، ص ص ٧٥ - ٧٧ .

(٢) عبد المنعم علي الحسيني ، " مدي مساهمة البحث الاجتماعي في دراسة واقع المجتمع العربي ، مجلة العلوم الاجتماعية ، العدد السادس ، ١٩٨٤ ، ص ص ٤٤ - ٤٥ .

لمن يرجع الفضل في انشاء علم الاجتماع ؟ يزعم الايطاليون أن فيكو Vico (١٦٦٨ ١٧٤٤) هو مؤسس علم الاجتماع . كما يدعي البلجيكيون إلي أن كاتيليه (١٧٩٦ ١٨٧٤) أول من استخدم لفظ الفيزياء الاجتماعية ويشير بها إلي العلم الجديد، كذلك يدعي الفرنسيون ان كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧) هو مؤسس علم الاجتماع بلا منازع

والحق ان تاريخ علم الاجتماع يشهد الآن بأن هناك مفكر عربي قبل هؤلاء جميعا بنحو أربعة قرون . أقام صرح العلم علي أسس منهجية سليمة . وسار يدرس مسائلة ويستنبط قوانينه ذلك هو عبد الرحمن أبو زيد بن خلدون والمشهور بابن خلدون

ونسوق هنا بعض من الذين اعترفوا بفضل ابن خلدون علي الفكر السوسيولوجي ، يقرر فيج جمبلوفتش Gumplouioz بعد ان درس فكر ابن خلدون انه ليدلك علي انه قبل أوجيست كونت بل قبل فيكو الذي أراد الايطاليون أن يجعلوا منه أول عالم أوربي في علم الاجتماع ، جاء مسلم تقي فدرس الظواهر الاجتماعية بعقل متزن وأتي في هذا الموضوع بآراء عميقة ، وما كتبه هو ما نسميه اليوم علم الاجتماع

وبالاضافة لذلك نجد ما قرره كل من كولوزيو Colosio ، وفارد اللذان أقرا بأن ابن خلدون أول من قال ويشير إلي مبدأ الحتمية في الحياة الاجتماعية وإلي الجبرية في ظواهر الاجتماع ، فاننا نجد شميس M.Schmith يقرر بأن ابن خلدون " قد تقدم في علم الاجتماع إلي حدود لم يصل اليها كونت نفسه في النصف الأول من القرن التاسع عشر وان المفكرين الذين وضعوا أسس علم الاجتماع من جديد لو كانوا قد اطلعوا علي مقدمة ابن خلدون فاستعانوا بالحقائق التي كان قد

اكتشفها والمناهج التي أحدثها في الدراسة ذلك العبقري العربي قبلهم بمدة طويلة لاستطاعوا ان يتقدموا بهذا العلم الجديد بسرعة أعظم مما تقدموا به

ولد عبد الرحمن ولي الدين بن خلدون * بتونس عام ٧٣٢ هـ - ١٣٣٢ م من اسرة اشتهرت بالعلم والسياسة وتثقف ابن خلدون بثقافة اسلامية كاملة . بدأ يحفظ القرآن وتجويده حسب المنهج الذي كان متبعا في كثير من البلاد الاسلامية وكانت المساجد حينئذ أهم مواطن التعليم ، وفيها حفظ القرآن وتعلم فقه اللغة وقواعد النحو والنثر والشعر والحساب والفلك والتنجيم والهندسة ، وأخذ عن الطرائق المختلفة لاساتذة مدرسة البصرة واليونانيين المحدثين والهنود واليونانيين القدماء والبابليين .

وانغمس ابن خلدون في الاطلاع والتعرف علي كبار العلماء حتي حدث وباء الطاعون الذي انتشر سنة ٧٤٩ هـ وقضي علي والديه وجميع اساتذته.فحزن لذلك وأراد أن يلحق باساتذته إلي المغرب الأقصي،واتجه بعد ذلك إلي الأشتغال بالمناصب السياسية والوظائف العامة . فلقد شغل وظيفة عامة في حكومات مختلفة في تونس ثم سافر إلي الاندلس وعين هناك أيضا في الوظائف العامة ثم رحل عنها إلي بجاية ثم اليها مرة أخري وأخيرا إلي المغرب حيث انعكف علي تأليف كتابه " العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذو السلطان الأكبر . ووضع لهذا الكتاب مقدمة كبيرة في العمران والاجتماع الانساني ومظاهره وقوانينه وتطوراته وهي المعروفة " بمقدمة ابن خلدون " وهي التي تعد البداية الحقيقية لعلم الاجتماع .

---

* هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد بن الحسن بن جابر بن محمد بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون اسمه عبد الرحمن وكنيته أبو زيد ولقبه ولي الدين وشهرته ابن خلدون

ثم سافر إلي تونس لتصحيح بعض كتب من الاطلاع علي مكتباتها واعتذر عن الوظائف السياسيه التي عرضت عليهوسافر إلي الاسكندريه حيث قام بالتدريس في الأزهر.وعين في منصب قاضي قضاة المالكيه ثم أعفي من منصبه وعين في التدريس في المدرسة الظاهرية البرقوقيه ثم أعفي منها فانقطع للتأليف ثم أدي فريضة الحج وبعد عودته اشتغل بتدريس الحديث،ثم عين مرة أخري في منصب قاضي قضاة المالكية وزار فلسطين،ثم عزل من منصبه فتفرغ للتأليف وسافر إلي الشام لمقابلة "تيمور لنك" وبعد عودته أعيد لمنصبه ولكنه ظل في صراع بين خصومه فيعزل ثم يعاد حتي توفي بالقاهرة في مارس ٦ ١٤ م

وسوف نتناول عرض أفكار ابن خلدون الاجتماعية في النقاط التالية

أولا المقدمه محتوياتها والأسباب التي أدت إلي تأليفها

ثانيـا الغرض من انشاء علم الاجتماع

ثـالثـا موضوع علم الاجتماع

رابعـا المنهج في علم الاجتماع

خامسا الظواهر الاجتماعية في ثباتها وتغيرها

أ- اجتماعية الانسان

ب- روح الاجتماع

جـ- التوطر والتغير في النظم والظواهر

د- المورفولوجيا الاجتماعية

سادسا : الاجتماع الاقتصادي .

سابعا : الاجتماع السياسي .

ثامنا : تقييم لاسهامات ابن خلدون .

أولا : المقدمة - محتوياتها والأسباب التي ادت إلي تأليفها :

أ- محتويات المقدمة :

أشرنا فيما سبق أن مقدمة ابن خلدون هي الجزء الأول من كتابه " العبر " الذي أهداه إلي أمير المؤمنين أبي فارس عبد العزيز بن أبي الحسن المديني سلطان المغرب سنة ٧٩٦ هـ إلي ٧٩٩ هـ وكان قد سبق أن أهدي النسخة الأولي للسلطان أبي العباس أحمد بن أبي عبد الله الحفصي سلطان تونس في ٧٨٤ هـ .

والمقدمة تشمل علي الأقسام الآتية :

١- المقدمة في فضل التاريخ وتحقيق مذاهبه والالماح لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شئ عن أسبابها .

٢- الكتاب الأول في طبيعة العمران في الخليقة ، وما يعرضه فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونموها وما لذلك من العلل والأسباب.وهذا هو القسم الرئيسي أو المسمي بالمقدمة ويشتمل علي ستة فصول بالاضافة إلي مقدمة تكلم فيها عن التاريخ وموضوعه وأسباب الخطأ فيه ، والأسباب التي دعته إلي البحث الذي يتضمنه هذا الكتاب . أما عن الفصول الستة التي يشتمل عليها هذا الكتاب والتي تتعلق بظواهر الاجتماع الانساني فهي :

الباب الأول في العمران البشري علي الجملة ويشتمل علي ست مقدمات المقدمة الأولي عن الاجتماع الانساني ضروري والمقدمة الثانية إلي الخامسة في بحوث جغرافية وأثر البيئة الجغرافية في ألوان وأخلاق وطرق معيشة البشر ، والمقدمة السادسة في الوحي والرؤيا وأصناف المدركين للغيب من البشر

الباب الثاني · في العمران البدوي والامم الوحشية والقبائل،ويشتمل علي تسعة وعشرين فصلا فرعيا وفي الفصول العشرة الأولي يعالج الشعوب البدوية ونشأتها وتعرض الفصول التسعة عشر الأخيرة لطائفة من نظم الحكم والسياسة المتعلقة بالشعوب البدوية وغيرها

الباب الثالث في الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية ، ويشتمل علي أربعة وثلاثين فصلا فرعيا

الباب الرابع · تعرض جميعها لنظم الحكم وشئون السياسة في البلدان والأمصار وسائر العمران ويشتمل علي اثنين وعشرين فصلا فرعيا، تعرض لنشأة المدن والامصار ومواطن التجمع الانساني،وما تمتاز به المدن عن غيرها من مختلف الوجوه العمرانية والاجتماعية والاقتصادية واللغوية

الباب الخامس · في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع وما يعرض في ذلك كله من الأحوال ويشتمل علي واحد وستين فصلا فرعيا

الباب السادس ـ في العلوم واكتسابها وتعلمها ، ويعرض فيه لمختلف فروع العلوم والفنون والاداب ونظم التربية والتعليم وما إلي ذلك

٢- الكتاب الثاني في أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ بدء الخليقة الي

هذا العهد وفيه الالمام ببعض من عاصرهم من الأمم المشاهير ودولهم مثل أمم الفرس وبني اسرائيل والقبط واليونان والروم والترك والأفرنجية

٤- الكتاب الثالث : عن أخبار البربر ومن اليهم وذكر أوليتهم وأجيالهم وما كان لهم بديار المغرب في الملك والدول .

ب- الأسباب التي دعت ابن خلدون إلي تأليف كتابه :

١- الحق ان مقدمة ابن خلدون هي محاولة في النقد التاريخي يناهض فيها ابن خلدون جيل المؤرخين في جمعهم لاخبار التاريخ دون نقد وتمحيص ، وفي هذا يقول ابن خلدون " وأما الاخبار عن الواقعات فلابد من صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة ، اذا فعلنا ذلك كان قانونا في تمييز الحق من الباطل في الاخبار والصدق من الكذب بعرض برهاني لا بمدخل يتشكك فيه .. وهذاهو غرض هذا الكتاب الأول . "

فدراسة المجتمع عند ابن خلدون هي اذن وسيلة لدراسة التاريخ .

٢- أما الهدف الثاني فهو ايضاح الحوادث الاجتماعية بمعني ان ابن خلدون كان مهتما بأصل المجتمعات وبيان أوجه اختلافها عن بعضها وبيان القوانين التي تخضع لها . وينتقد ابن خلدون المورخين السابقين ، فهم " لا يتعرضون لبدايتها (المجتمعات) ولا يذكرون السبب الذي رفع رايتها وأظهر من آيتها " .

٣- كذلك يعطي ابن خلدون اهتماما خاصا للنظام السياسي وتكوين السيادة والسلطة واتساع الدولة زمانا ومكانا وتطورها وتدهورها . وهنا أيضا ينتقد ابن خلدون المؤرخين حتي زمنه ومن قوله " يتبقي الناظر متطلعا

بعد إلي افتقاد أحوال مبادئ الدول ومراتبها ، مفتشا عن أسباب تزاحمها أو تعاقبها ، باحثا عن المقنع في تباينها أو تناسبها " .

وعلي أية حال ، فان ابن خلدون يبدأ المقدمة بتعريف لعلم التاريخ وبيان الاسباب التي دعته إلي تأليف كتابه . ويقول انه رأي ان مؤلفي التاريخ قبله أنواعا:

١- فمنهم مؤلفوا التواريخ عامة والمناهج والمسالك لعموم الدولتين صدر الاسلام في الافاق والممالك وتناولهم البعيد من الغايات والمأخذ والتارك ومن هؤلاء من استوعب ما قبل العله من الدول والامم كالمسعودي ومن نحا نحوه .

٢- وجاء من بعدهم من عدل عن الاطلاق إلي التقييد ووقف في العموم والاحاطة بأخبار دولته ، كما فعل أبو حيان مؤرخ الاندلس والدول الأموية بها .

٣- المقلدون الذين ينسحبون علي منوال غيرهم فيجلبون الاخبار عن الدول وحكايات الوقائع في العصور الأولي ، صورا قد تجددت عن موادها .

٤- المختصرون الذين افرطوا في اختصار التاريخ وذهبوا إلي الاكتفاء بأسماء الملوك كما فعل ابن رشيق في كتابه ميزان العمل .

ويري ابن خلدون ان هؤلاء جميعا قد أخلوا بدراسة التاريخ بوصفه علما كاملا له موضوعه وهو دراسة " أحوال الماضيين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سرهم والملوك في دولهم وسياستهم حتي تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرونه في أحوال الدين والدنيا " ، ولهذا فهو يرجع إلي مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت الغضيان بصاحبها إلي الحق وينكبان به عن المذلات والمغالطة لأن الاخبار اذا اعتمد فيها علي مجرد النقل ولم تحكم أصول السعادة وقواعد السياسة وطبيعة

العمران والأحوال في الاجتماع الانساني ولقياس الغائب منها بالمشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق

ويرجع ابن خلدون أفكار ومغالطات المورخين والمفسرين السابقين إلي الأسباب الآتية :

١- اعتمادهم علي مجرد النقل بدون فحص الأصول ولا قياسها بأسبابها ولا قياسها بمعيار الحكمة والوقوف علي صنائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الاخبار

٢- الثقة بالناقلين وعدم التثبت من صدقهم ولهذا يختلط الحق في قولهم بغيره من الأحاديث

٣- التشيع للاراء والمذاهب فان هذا يؤدي إلي التحيز وعدم التمحيص ، فكان التشيع غطاء علي العين يمنعها من النظر،ومن ثم تقع في قبول الكذب ونقله .

٤- تقرب الناس لأصحاب المكانة والسلطة بالثناء والمدح وتحسين الأحوال ، فينسبون اليهم من الاعمال والماثر ما ليس لهم

٥- الجهل بالقوانين التي تخضع لها الظواهر الطبيعية كظواهر الفلك والطبيعة والكيمياء والحيوان والنبات وما إلي ذلك . ولهذا يسجل المؤرخين اخبارا تحكم هذه القوانين باستحالة حدوثها

٦- الجهل بالقوانين التي تخضع لها ظواهر الاجتماع الانساني ذلك لأن الظواهر الاجتماعية لا تسير حسب الأهواء والمصادفات،فان كل حادث من الحوادث ذاتي كان أو فعلا لابد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما

يعرض له من أحوال ويري ابن خلدون ان هذا ما حدث بالفعل فلقد نشأ عن جهل المؤرخين بالقوانين التي تخضع لها الظواهر الاجتماعية اذ زلت أقدامهم وحادوا عن جادة الصواب . فسجلوا أخبارا تحكم هذه القوانين باستحالة حدوثها لتشابهها مع طبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الانساني

ثانيا : الغرض من انشاء علم الإجتماع :

يدرك ابن خلدون منذ بدء مقدمته انه يقوم بمحاولة غير مسبوق اليها وهي علم الاجتماع أو ما سماه علم العمران أو الاجتماع الانساني . وفي هذا يقول ابن خلدون وكأن هذا علم مستقل بنفسه . فانه ذو موضوع ، وهو العمران البشري والاجتماع الانساني ، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض الذاتية (القوانين) وهذا شأن كل علم من العلوم وصفيا كان أو عقليا . (١)

والحق ان ابن خلدون يقرر في زهو رائع أنه أول من يدرس ظواهر الاجتماع علي هذا النحو الجديد بقوله اعلم ان الكلام في هذا الغرض مستحدث الصفة ، غريب النزعة ، غزير الفائدة . اعثر عليه بالبحث ، وأدي اليه الغوص . وليس من علم الخطابة انما هو الاقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلي رأي أو صدهم عنه . ولا هو أيضا من علم السياسة المدنية ، اذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضي الاخلاق والحكم ليتحمل الجمهور علي منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقائه فقد خالف موضوعه موضوع هذين العلمين اللذين ربما يشبهانه ، وكأنه علم يستنبط النشأة

---

(١) ابن خلدون **المقدمة** . مرجع سابق . ص ٣٧

ولعمري لم أقف علي الكلام في منحاه ، لا حد من الخليقة ، ما أدري لغفلتهم عن ذلك ، وليس الظن بهم ، أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل الينا فالعلوم كثيرة والحكماء من أمم النوع الانساني متعددون وما لم يصل الينا من العلوم أكثر مما وصل " (١) .

وينهي ابن خلدون استعراضه لكل ما عسي ان يكون علاقة بعلمه الجديد فلا يجد شبيها فيقول : " ونحن الهمنا الله إلي ذلك الهاما واعثرنا علي علم جعلنا من بكره وجهينه خبره . فان كنت قد استوفيت مسائله وميزته عن سائر الصنائع انظاره وانحاءه ، فتوفيق من الله وهداية وان فاتني شئ في احصائه واشتبهت بغيره مسائله ، فللناظر المحقق اصلاحه ، ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق والله يهدي بنوره من يشاء " (٢) .

من العرض السابق يتضح ان ابن خلدون كان يهدف إلي تلخيص البحوث التاريخية من الاخبار الكاذبة فهداه ذلك إلي اكتشاف علم جديد هو " علم الاجتماع " ونجد ان ابن خلدون يعطي عذرا للمؤرخين قبله وذلك انه إلي عهده لم تكن ظواهر الاجتماع قد درست دراسة وصفية ترمي إلي بيان طبيعة الظواهر وما تخضع له من قوانين . وانما درست هذه الظواهر ولأغراض أخري عملية . ويقرر ابن خلدون انه لا يمكن عصمه المؤرخ من هذه الاخطاء الا باكتشاف هذه القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية . بمعني آخر ان هدف علم الاجتماع هو التعرف علي طبيعة طائفة من الظواهر والالمام بقوانينها (٣) .

(١) المرجع السابق ، ص ٣٨ – ٣٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٩ .

(٣) محمد أحمد بيومي ، تاريخ التفكير الاجتماعي الاسكندرية :دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٠ ، ص ص ٨٢ – ٨٥

بالاضافة إلي ذلك يري ابن خلدون ان لعلم الاجتماع أهداف كثيرة غير مباشرة وفي هذا المعني يشير ابن خلدون وان كانت حقيقة متعلقة طبيعية يصلح ان يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها (قوانينها) وجب ان يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علمه من العلوم يخصه وهذا (علم الاجتماع) انما ثمرته في الاخبار فقط (تصحيح الاخبار) وان كانت مسائله في ذاته ، وفي اختصاصها شريفة

ثالثا : موضوع علم الاجتماع :

فطن ابن خلدون إلي ان هناك طائفة من الظواهر لا تنتمي إلي العلوم المادية ، ولكنها تنتمي إلي الاجتماع الانساني وحده وانها تنشأ عن هذا الاجتماع بحكم طبيعته لا بأي مصدر خارج عن الاجتماع

وقد أطلق ابن خلدون علي الظاهرات الاجتماعية اسم " واقعات العمران البشري " أو " أصول الاجتماع الانساني " . وكما سوف نري ان ابن خلدون أدرك أهم خصائص هذه الظواهر وهي انها حتمية وانها خارجة عن شعور الافراد وانها ذات قوة قاهرة وانها تنشأ عن طبيعة الاجتماع الانساني . وانها قوالب للتفكير والسلوك والعمل .

ومن الملاحظ ان ابن خلدون لم يحاول تعريف هذه الظواهر وانما اكتفي بالتمثيل لها في مقدمته اذ يقول . " انه لما كانت طبيعة التاريخ انه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم علي بعض ، وما ينشأ عن ذلك كله من الملك والدول ومزايتها . وما ينتحله البشر بأعمالهم ومعاشهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعة من

الاحوال " ويقول ابن خلدون أيضا " وبحن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع

وإذا كان دور كايم قد رأي ان علم الاجتماع ينقسم إلي ثلاثة أقسام رئيسية هي :

أ- المورفولوجيا الاجتماعية أي تركيب المجتمع من السكان وأنواع تجمعهم وأثر البيئة الجغرافية في حياتهم

ب- الفسيولوجيا الاجتماعية وتنقسم إلي عدد من الأنظمة مثل الاجتماع الاقتصادي والسياسي والاخلاقي والتربوي

جـ- علم الاجتماع العام ويقوم باكتشاف الطابع العام للوقائع الاجتماعية والقوانين العامة التي تحكم الحياة الاجتماعية .

نقول ان ابن خلدون قد فطن إلي تلك الاقسام الثلاثة التي ذكرها دور كايم ولهذا نجد ان ابن خلدون يقسم الكتاب الأول من المقدمة وهي الخاص " بطبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والصنائع والعلوم ونموها وما لذلك من العلل والاسباب ، أي اهتم ابن خلدون بدراسة أثر البيئة الجغرافية في هذه الظواهر وغيرها من شئون الاجتماع ، وهذا ما أسماه دور كايم علم البيئة الاجتماعية ، أو المورفولوجيا الاجتماعية . وعرض ابن خلدون في الفصول العشرين الأول من الباب الثاني للظواهر المتصلة بالبدو والحضر وأصول المدنيات . وعرض في الفصول السبعة عشر الأخيرة من الباب الثاني وجميع فصول الباب الثالث لنظم الحكم وشئون السياسة . وعرض في سبعة فصول من الباب الخامس الظواهر الاقتصادية وعرض في الباب السادس لظواهر التربية والعلوم

وأصنافها والتعلم وطرقه . وتناول مناقشته لهذه الظواهر ظواهر أخري مثل الظواهر القضائية والخلقية والجمالية والدينية واللغوية

رابعا : المنهج في علم الاجتماع :

هدف العلم عند ابن خلدون هو جمع المادة العلمية واعطاء عللا وأسبابا لتفسير الحوادث ثم الوصول إلي القوانين العامة ، وفي هذا يقول ابن خلدون عن عمله انه استوعب اخبار الخليقة استيعابا ، وذلك من الحكم النافرة صعابا ، وأعطي لحوادث الدول عللا وأسبابا وللوصول إلي هذا يتبع ابن خلدون الخطوات التالية .

١- الاعتماد علي ملاحظة ظواهر الاجتماع في الشعوب التي أتيح له الاحتكاك بها والحياة بين أهلها

٢- تعقب الظواهر في تاريخ هذه الشعوب نفسها في العصور السابقة لعصره .

٣- تعقب أشباهها ونظائرها في تاريخ شعوب أخري لم يتيح له الاحتكاك بها ولا الحياة بين أهلها

٤- الموازنة بين هذه الظواهر جميعا والتأمل في مختلف شئونها للوقوف علي طبائعها وعناصرها الذاتية وصفاتها العرقية وما تؤديه من وظائف في حياة الافراد والجماعات التي تربطها بما عداها من الظواهر الكونية وعلل تطورها واختلافها

٥- استخلاص ما تخضع له هذه الظواهر من قوانين

ويلاحظ ان ابن خلدون أقام منهجه العلمي علي ثلاثة دعائم رئيسية هي

أ- ملاحظات حسية : يشمل جمع البيانات الأولية لموضوع بحثه من المشاهدات .

ب- التأصيل التاريخي : بالرجوع إلي التاريخ .

جـ- عمليات عقلية يجريها علي هذه المواد ويصل بنقلها إلي الكشف عن القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية .. مما يصل اليه ابن خلدون يريد ان يكون منسجما مع الوقائع ، وهو يريد " ليكشف عن التحقيق قناعا " الا يلوذ بغير " البراهين الطبيعية فيرفع بها حجابا " .

وقد يلجأ ابن خلدون إلي الاستقراء التمثيلي للحكم علي صدق ما تبين من صدق قضية جزئية " كذلك كان متأثرا بعلماء الهندسة المحدثون في الاستدلال علي نظرياتهم . فهم يعنون كل فقرة من بحثه بقانون أو فكرة من القوانين التي انتهي اليها . ثم يأخذ في بيان الحقائق التي استخلص منها هذا القانون أو هذه الفكرة ، أي يأخذ في الاستدلال عليها . ولا يفتقر في هذا الاستدلال علي ما شاهده أو اطلع عليه في كتب التاريخ من ظواهر اجتماعية تدل علي صحة القانون الذي يناقشه ، بل يلجأ كذلك أحيانا إلي الاستدلال المنطقي الخالص وإلي التعليل بحقائق العلوم الطبيعية أو علم النفس حسب طبيعة الظاهرة التي يعالجها .

بالاضافة فان ابن خلدون غالبا ما يمهد فهمه للظواهر والاحداث الاجتماعية ببحوث ودراسات تمهيدية ، ولهذا يخصص بعض الفقرات علي هذه الدراسات قبل ان يتناول البحث موضوع دراسته .

والحق ان ابن خلدون كان لديه منهجا واضحا في فهم الظواهر الاجتماعية . في ذاتها وكما هي في الواقع دون ان يتأثر برأي سابق أو يهدف إلي اصلاح

اجتماعي أو انشاء مدينة فاضلة وانه اعتمد في دراسته علي الملاحظة والاستقراء التاريخي والاستدلال المنطقي واستخدام كافة العلوم لتأييد أو رفض رأي المورخين . هذا بالاضافة إلي ارتحاله ومشاركته في الوظائف العامة والسياسية . ولقد أدرك ابن خلدون ان العلم لا ينتهي بانسان واحد أو بكتاب واحد فيقول (١) بتواضع العلماء "عزمنا ان نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول الذي هو طبيعة العمران وما يعرض فيه فقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاءاً له، ولعل من يأتي بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم متين يغوص في مسائله علي أكثر مما كتبناه فليس علي مستنبط العلم استقصاء مسائله ، وانما عليه تعيين موضوع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه ، والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئا فشيئا إلي ان يكتمل

خامسا : الظواهر الاجتماعية في ثباتها وتغيرها :

أ- اجتماعية الانسان

يفسر ابن خلدون قول الحكماء " ان الانسان مدني بطبعه " بأنه لابد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم . ويري أن اجتماعية الانسان راجعة إلي :

١- ان الانسان خلق وركب علي صورة لا يصح حياتها ولا بقوها الا بالغذاء الا أن حياة الفرد غير قاصرة علي تحصيل حاجته من الغذاء ، ويضرب ابن خلدون مثلا بأنه لو تناول الانسان حبا خالصا فانه يحتاج في تحصيله إلي العمل بالزراعة والحصاد والدرس ، وكل من هذه الاعمال يحتاج إلي آلات متعددة وصنائع كثيرة ، فلابد من الاجتماع بعدد كبير من أبناء جنسه ليحصل القدرة له ولهم فيحصل

(١) المرجع السابق . ص ٨٥ – ٨٨ ، ٩٠ – ٩٢

بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف

٢- كذلك يحتاج الانسان إلي الدفاع عن نفسه ولذلك يستلزم الاستعانة بأبناء جنسه ، فالفرد عاجز عن الدفاع عن نفسه ضد عدوانية الحيوانات المزودة بالمخالب ووسائل الدفاع الطبيعية ولهذا عوضه الله عن ذلك بالفكر واليد فالاجتماع ضروري للنوع الانساني والا لم يكتمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخدامه اياهم .

٣- ثم أن هذا الاجتماع اذا حصل للبشر وتم عمران العالم بهم فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طبائعهم الحيوانية من العدوان والظلم ويكون هذا الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد الظاهرة حتي لا يصل أحد إلي غيره بعدوان . وهذا هو معني الملك

ب- روح الاجتماع :

يرفض ابن خلدون التفسير النفسي لخصائص المجتمعات ، علي العكس يحاول ابن خلدون ان يبذل قصاري جهده في اثبات ان هذه الأمور النفسية مشروطة بشروط الأوضاع الاقتصادية من ناحية وتكتسب بفضل التربية التي تستقر بالعادة ، فهو يري ان " الانسان ابن عوائده ومألوفة ابن طبيعته ومزاجه . فالذي ألفه في الاحوال حتي صار خلقا وملكه وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة "

ويري ابن خلدون ان من أهم العلل التي تساعد علي تكوين طبائع الأمة هو طبيعة الاقليم فهو يعين سجيتهم بحصر المعني،كما يعين انسجام روحهم العام ومزاجهم المعتاد . فمثلا يري ابن خلدون ان الاقاليم الحارة الجافة تحمل الناس علي الفرح والخفة والغفلة عن العواقب ، بينما تمنح الاقاليم الباردة طبائع معاكسة لذلك

كذلك يري ابن خلدون ان الناس الذين يعيشون معا يحاولون محاكاة بعضهم بعضا ، ويتجه هذا الميل نحو اقتداء الادني بالأعلي ، ويوضح ابن خلدون هذا المعني بقوله : " ان النفس أبدا تفتقد الكمال بما وقر عندها من تعظم أو لما تغالط به من انقيادها ليس لغلب طبيعي وانما هو الكمال الغالب ، فاذا غالطت بذلك واتصل لها اعتقادا فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبعت به ، وذلك هو الاقتداء أو لما تراه ، والله أعلم ، من ان غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس ، وانما انتحلته من العوائد والمذاهب .

بالاضافة نجد ان ابن خلدون أول من أدرك الوظيفة الاجتماعية للصراع ، فالصراع في المجتمع الانساني شئ طبيعي ان لم يكن ضروري . هذا الصراع هو الذي يقيم السلطة السياسية – وتماسكها ويؤدي في النهاية إلي روح التعاون والاجتماع منذ بدأها الله ، واحللها ارادة انتقام بعض البشر من بعض ، ويتعصب لكل منهما أهل عصبية وهو أمر طبيعي في البشر لا تخلو منه أمة ولا جيل (١) .

جـ- التطور والتغير في النظم والظواهر :

يري ابن خلدون ان من أهم الخصائص التي تميز الاجتماع الانساني أنها لا تتجمد إلي حال واحد ، بل تختلف أوضاعها باختلاف الامم والشعوب ، وباختلاف الزمان أيضا داخل المجتمع نفسه . ويقرر ابن خلدون : ان أحوال العالم والأمم وعوائدهم لا تدوم علي وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، انما هو اختلاف علي الايام والأزمنة وانتقال من حال إلي حال .

وكما يكون ذلك الحال بالنسبة للاشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع في

---

(١) المرجع السابق ، ص ٩٢ – ٩٦ .

بالاضافة إلي ذلك فان ابن خلدون يذكر الباحثين إلي عدم ادراكهم لطبيعه الظواهر وتطورها خليق بان يوقعهم في الذلل ويحيد عن قصد السبيل فيقول والقياس والمحاكاة للانسان طبيعة معروفة ومن الغلط غير مأمونة تخرجه مع الذهول والغفلة عن مقصد وتعوج به عن صراطه فربما سمع السامع كثيرا من اخبار الماضيين ، ولا يفطن لما وقع من تغير الاحوال وانقلابها . فيجد بها لأول وهلة علي ما عرف ويقيسها بما شهد . وقد يكون الفرق بينهما كبيرا فيقع في الغلط

ويفسر ابن خلدون تطور المجتمع بقوله ان هناك دورة رباعية يمر بها كل مجتمع ، فكما ان العمر الطبيعي للاشخاص حوالي مائة وعشرين سنة قد تزيد وتنقص ، ولكن متوسطه حوالي أربعين سنة فكذلك لكل مجتمع عمر يكافئ عمر ثلاثة أجيال أي مائة وعشرين سنة تقريبا فيكون الجيل الأول علي خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والاشتراك في المجد فيظل طابع العصبية محفوظ فيهم . والجيل الثاني تحول حالتهم بالملك والترفيه من البداوة إلي الحضارة ومن الشظف إلي الترف ومن الاشتراك في المجد إلي انفراد واحد به وكسل الباقين عن السعي فيه فينكسر طابع العصبية بعض الشئ . وتؤنس فيهم المهانة والخضوع، ولكن يبقي لهم الكثير بما أدركوا الجيل الأول وباشروا أحوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم إلي المجد . فلا يسعهم ترك ذلك كله بل يكونون علي رجاء من مراجعة الاحوال التي كانت للجيل الأول أو علي ظن من وجوده فيهم [(١)]

أما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة كأن لم يكن ويفقدون حلاوة العصبية لما هم فيه من الملك ويبلغ فيهم الترف غايته بما انغمسوا فيه من النعيم فيصيرون عالة

(١) المرجع السابق . ص ٩٧ ١١١

علي الدولة تقوم بحمايتهم كالاطفال والنساء اذ لا ينهضون لملاقاة عدو يهدد الوطن ، فتحتاج الدولة إلي الاستعانة بسواهم من القادرين علي حمل السلاح كالموالي والارقاء الذين يكون علي ايديهم انهيار الدولة في الجيل الرابع حيث تسقط تحت ضربات دولة جديدة ناشئة تكون في حالة من البداوة والوحشية .

د- المورفولوجيا الاجتماعية :

يؤكد ابن خلدون ان البيئة الجغرافية ذات تأثير كبير علي الحياة الاجتماعية فهي تشكل نوع المجتمع ونوع الحرفة - زراعة أو صناعة أو صيد أو تجارة - بل وأخلاق الناس وطبائعهم وبيوتهم وازياءهم . ان الشرق العربي أحسن مناطق العالم لأنه معتدل بين الحرارة الزائدة في الجنوب والبرد الشديد في الشمال .

أما الأقاليم البعيدة عن الاعتدال فأهلها أبعد عن الاعتدال في جميع أحوالهم قريبة من خلقه الحيوانات .

ويري كذلك ان الأقاليم المعتدلة ليست كلها ذات خصب ولا كل سكانها في رغد من العيش ، ففيها الأراضي الخصبة والأراضي التي لا تنبت زرعا ولا عشبا . ويقارن ابن خلدون بين سكان كل منهما فيري ان سكان الفاقدين للحبوب والادم من أهل الكفار أحسن في اجسامهم واخلاقهم من أهل القلول المنغمسين في العيش ، فألوانهم أصفي وأبدانهم أنقي وأشكالهم أحسن وأخلاقهم أبعد عن الانحراف ، واذهانهم أثقب في المعارف والادراكات أكثر من هذا كان سكان البادية المعتادين للتقشف أحسن دينا من أهالي الترف والخصب وهم أكثر احتمالا للجوع وتحملا للمجاعات من أهل الخصب الذين تهلكهم المجاعات .

ويقول ابن خلدون في تأثير المناخ في مزاج الناس وسلوكهم بأن الهواء

الساخن يبعث علي النشوة والدعابة والمرح والطرب . أما سكان المناطق الباردة فانهم متحفظون لا يظهرون مشاعرهم بسهولة كما انهم لقسوة الظروف الجوية نجدهم يتميزون بالتدبير في المعيشة ولهذا يدخرون من أقواتهم ما يكفيهم مدة طويلة .

أما عن نشأة المدن فيقول لما كان بناء المدن للقرار والمأوي وجب ان يراعي فيه دفع المضار بالحماية من طوارقها وجلب المنافع وتسهيل المرافق لها ولهذا ينصح ابن خلدون ان يكون بناء المدن أما علي هضبة متوعرة من الجبل ، وأما باستدارة بحر أو نهر لا يوصل اليها إلا بعد العبور علي جسر أو قنطرة اذ يصعب نيلها علي العدو . فان الهواء اذا كان راكدا خبيثا أو مجاورا للحياة الفاسدة أو منافع متعفنة أسرع اليه العفن وبالتالي المرض للحيوان ولأصحابه.

أما عن المرافق في المدن فيذهب ابن خلدون إلي ان " أما جلب المنافع والمرافق للبلد فيراعي فيه أمور منها الماء بأن يكون البلد علي نهر أو بازائها عيون عذبة . فوجود الماء قريبا من البلد يسهل علي الساكن حاجة الماء وهي ضرورية . ومما يراعي من المرافق في المدن طيب المراعي .. فوجود مراعي قريبة طيبة يكون ارفق بحالهم لما يعاونونه من المشقة في بعده . وما يراعي أيضا المزارع ، فان الزروع هي الاقوات ، فاذا كانت مزارع البلد بالقرب منها كان ذلك أسهل في اتخاذه، واقرب في تحصيله " .

ويوضح ابن خلدون لم كانت المدن والامصار بأفريقيا قليلة فيقول : ان السبب في ذلك ان هذه الاقطار كانت للبربر منذ آلاف السنين قبل الاسلام وكان سكانها كلهم بدو ولم تستمر فيهم الحضارة حتي تستكمل أحوالها . كذلك فالصنائع بعيدة عن البربر لأنهم أعرق في البدو والصنائع من توابع الحضارة ، وانما لتتم المباني

فلابد من الحذق في تعلمها . ويعني ابن خلدون بذلك ان البدو أبعد الناس عن تعلم الوسائل التكنولوجية نظرا لأن أنماط حياتهم تفرض عليهم البساطة ولهذا فهم لا يهتمون ببناء المدن ولا يحبون سكن المدن ولأنهم أهل عصبيات وانساب . ولا يدعو إلي سكن المدينة الا الترف وقليل هدفه الناس .

ثم يشرح ابن خلدون كيف ان المباني والمصانع في الدين الاسلامي قليلة بالنسبة إلي قدرتها وإلي من كان قبلها من الدول . فيقول ان العربي تغلب عليهم حياة البداوة ، وقد استغنوا حين فتحوا البلاد الأخري بما وجدوا من مباني غيرهم ، كما ان الدين في أول الأمر كان مانعا من المغالاة في البنيان والاسراف فيه . ثم لما زاد الفتهم بالدين في مثال هذا العصر ، وغلبت طبيعة الملك والترف واستخدم العرب أمة الفرس وأخذوا عنهم الصنائع والمباني ودعتهم اليها أحوال الدعة والترف فحينئذ شيدوا المباني والمصانع .

يناقش ابن خلدون أيضا علاقة اتساع العمران بازدياد العمل وفرص العمل فيقول : " متي زاد العمران زادت الأعمال ثم زاد الترف تابعا للكسب وزادت عوائده وحاجاته وارتبطت بتوصيلها فزادت قيمتها وتضاعف الكسب في المدينة لذلك ثانية ". وفي هذا اشارة واضحة لفكرة تقسيم العمل الاجتماعي . ويضرب ابن خلدون مثالا علي هذه الظاهرة – تقسيم العمل – بقوله : " ويبلغنا لهذا العهد عن أحوال القاهرة ومصر من الترف والغني في موائدهم ما يفضي عنه العجب حتي ان كثيرا من الفقراء بالمغرب ينزعون إلي النقله إلي مصر لذلك ، لما يبلغهم من ان شأن الترف بمصر أعظم من غيرها . ويعتقد العامة من الناس ان ذلك لزيادة ايثار في أهل تلك البلاد علي غيرهم من أموال مختزنة لديهم ، وانهم أكثر حرفة وايثارا من جميع أهل الأمصار ، ، وليس كذلك وانما هو لما تعرفه من ان عمران مصر والقاهرة أكثر من

عمران هذه الامصار التي لديك فعظمت لذلك أحوالهم " . بمعني ان أسباب الرخاء في مصر لا ترجع إلي ما تمنحه الطبيعة من معادن وانما ترجع إلي الجهود التي بذلها الانسان في زيادة العمران ، فزيادة العمران يؤدي إلي وفرة وزيادة في الكسب والترفيه والصناعات .

ويترتب علي ذلك ان الانتاج الكبير يؤدي إلي رخص الأسعار أما الكماليات فانها تقلد لكثرة اقبال الناس عليها لثرائهم ويفسر ذلك بقوله " اذا كان المعد موفور العمران كثير حاجات الترف توفرت حينئذ الدواعي علي طلب تلك المرافق والاستكثار منها كل بحسب حاله ، فيقصر الموجود منها علي الحاجات تصورا بالغا " .

وعن الاجتماع البدوي يقول ابن خلدون ان أجيال البدو والحضر طبيعية اذ ان الذي يقرر طبيعة الاجتماع هو نوع المعاش الذي ينتحلونه لأن اجتماعهم انما هو للتعاون علي تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيطا قبل الكمالي فمنهم من يحترف الزراعة ومنهم من يحترف الرعي .... الخ ، فالقائمون علي تربية الحيوان تدعوهم الضرورة إلي البدو لأنه متسع فاختصوا بالبداوة بالضرورة لا يقصد منهم ، وكان اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعايشهم وعمرانهم من الوقت والسكن انما هو بالمقدار الذي يحتفظ عليهم حياتهم فحسب دون زيادة لأنهم عاجزون عما وراء ذلك.

واذا اتسعت أحوال هؤلاء البدو للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغني فدعاهم ذلك إلي السكون والاستقرار وتعاونوا في الزائد علي الضرورة وطلبوا المزيد من الأقوات والملابس والفائض فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والامصار فانتقلوا لأن أموالهم زائدة علي الضرورة ومعاشهم علي نسبة وجدهم .

لهذا فان ابن خلدون يقرر بأن المجتمع البدوي والحضري ضروريا لأنه مجتمع طبيعي ولكن المجتمع البدوي أقدم من المجتمع الحضري وأصل له وهو أفضل أخلاقا وأكثر خيرا منه لأنه يكتفي بضروريات الحياة ، اذا فهو أقرب إلي الفطرة الأولي ، كما أنه أقرب إلي الشجاعة من المجتمع الحضري لأن أهل البدو يقومون بالدفاع عن أنفسهم بحكم كونهم ذوي عصبية ونسب واحد ، ومن هنا يكون بينهم التعاضد . ونتيجة للحياة القاسية التي تحياها المجتمعات الوحشية وشره ارتباطها بصلة النسب فانها تكون أقدر علي التغلب علي سواها ، ولذلك فانها كثيرا ما تغلبت علي المجتمعات الحضرية واخضعتها لنفوذها ، وعندئذ ينتهي المجتمع البدوي إلي مجتمع حضري ، ويمارس الملك وكل المظاهر الحضرية .

سادسا : الاجتماع الاقتصادي :

يعطي ابن خلدون للعوامل الاقتصادية الصدارة في تفسير قيام وتقوي الدول فالتعاون الاقتصادي أولا هو الذي يؤدي إلي وجود الاجتماع الانساني . وهذا ما يعبر عنه في بدء مقدمته : " ان قدرة الواحد من البشر قاصرة من تحصيل حاجته من الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه .... فلابد من اجتماع القدر الكثير من ابناء جنسه ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف " .

بالاضافة فان ابن خلدون يصف الأمم وفق طراز الانتاج بها فيضع في المرتبة الأولي حياة الحضر مع مختلف الصنائع ، ثم يجئ الزراع المجتمعون في القري والمقيمون بالبلدان السهلية أو البلدان الجبلية ، وأخيرا يأتي البدويون كذلك فان نوع الحياة التي يحياها سكان كل أقليم يتحدد بالأسباب الطبيعية وبأقليم البلاد التي يسكنها أهلها .

والحق ان القارئ للمقدمة يجد ان ابن خلدون أعطي اعتبارللعامل المادي في التفسير ، فان ابن خلدون يقرر لان " اختلاف الأجيال في أحوالهم ، انما هو باختلاف نحلتهم في المعاش " . وهو في هذا يعني ان الأمم التي أقامت دولا كبيرة وقامت بفتوحات عظيمة كالعرب والمغول كانت هي التي تقيم بمناطق صحراوية بمعني آخر ان ابن خلدون يري ان تاريخ أي أمة يمكن استنباطه من طراز معاشها ومن أحوال بيئتها ، فالأمم الأقل حضارة وأقل من الناحية الاقتصادية هي التي تقوم بأوسع الفتوحات مدي .

ويلاحظ ان عرض ابن خلدون للظواهر الاقتصادية يتميز بالثبات فبينما نجد انه يعرض لتطور الدول والاختلافات التي تحدث فيها الا انه يبقي الحياة الاقتصادية كما هي . ويرجع ذلك ان ابن خلدون يري ان القبيلة البدوية اذا ما قبضت علي زمام السلطان ، انتحلت حياة الحضر وصارت مالكة اراضيه الزراعية وبساتينه ولا شك ان طراز عيشها قد يتبدل ولكن لا يعني هذا أي تحول في الكيان الاقتصادي ، فلا يوجد هنالك غير تبديل بسيط في الاشخاص .

ويعطي ابن خلدون أهمية خاصة بالظاهرة السكانية ، فيدل علي أن السكان يكونون علي نسبة وثيقة من رزق البلد ، ويحمل بعض نصوصه علي الاعتقاد بامكان ردة إلي المذاهب الديموجرافية أي التي تميز بين السكان بسبب الرزق : " فتفاضل الامصار والمدن في كثرة الرزق لأهلها ونفاق الأسواق انما هو في تفاضل عمرانها في الكثرة والقلة " ولا يعني هذا ان ابن خلدون يعطي تفسيرا ذا بعدا واحدا ، ولذلك نجده بعد ذلك يدلي بقضايا تجعل السكان تابعين للرزق لا الرزق تابعا للسكان " ، فاذا كانت رفيقة فحسب انبسطت آمال الرعايا وانشغلوا للعمران وأسبابه ويكثر النسل " ، وبالاضافة فان حركة السكان تمثل لابن خلدون دورا في تطور الدول "

فالحضارة غاية العمران ونهاية لعمرة وهي مؤذنة بفساده " . ويري ان الدولة تكون في أولها قليلة الوزائع والوظائف كثيرة الجهد ، وفي آخرها تكون كثيرة الوزائع قليلة الحملة لأنها في أولها تكون قليلة الحاجات أي لا تعرف فيها سوي الضروري ثم تتدرج زيادات النكوس في الدولة مقدارا بعد مقدار لتدرج عوائد الدولة في الترف وكثرة الحاجات والانفاق ، حتي تثقل المغارم علي الرعايا وتنهضم وتصير عادة مفروضة " .

ويشرح ابن خلدون أثر زيادة الضرائب علي الرعية بقوله " ثم تزيد الضرائب إلي الخروج عن حد الاعتدال فتذهب غبطة الرعايا في الاعتمار لذهاب الأمل من نفوسهم بقلة النفع اذا قابل المرء بين نفسه ومغارمه وبين ثمرته وفائدته فتنقبض كثير من الأيدي عن الأعمار جملة فتنقص جملة الجباية حينئذ بنقصان تلك الوزائع منها " . وقد يحتاج الملك إلي زيادة الضرائب فيستكثر من الجند لتحصيلها فتكثر نفقاتهم وبذلك يكونون عبئا غير محتمل علي الدولة التي يسرع اليها الهرم فتكسر الأسواق لفساد الآمال في الربح ويؤذن ذلك باقتلال العمران ، واذا لم تحقق جباية الضرائب العائد المطلوب لتحقيق الترف والنفقات فان الدولة تحاول منافسة التجار والفلاحين في أعمالهم حتي تحصل علي الأرباح مثلهم . ويري ابن خلدون ان هذا غلط عظيم ، فهو ينصح بعدم تدخل الدولة للأسباب الآتية :

ان منافسة الحاكم لهم غير متكافئة مثل منافستهم لبعضهم لأن مال السلطان أعظم كثيرا منهم ، وهو لن يجد من ينافسه في البيع والشراء فيبخس الناس أثمانهم ، وقد يستغل الامراء مراكزهم ، ويشترون البضائع من أربابها بالسعر الذي يرضونه ويبيعونها في وقتها لمن تحت أيديهم من الرعايا بما يفرضون من الثمن . وقد يتداخل بعض التجار مع السلطان استغلالا لمركزه " ويضرب معه بهم لنفسه ليحصل علي

غرضه من جمع المال سريعا ، وسيمانع ما يحصل له من التجار وبلا مغرم ولا ضرائب فانها أجور بنمو الأموال وأسرع في تثميره " .

ولقد فطن ابن خلدون أيضا إلي دورة النقود في الأسواق وأهميتها في النشاط الاقتصادي ، فقال انه لما كانت الدولة والسلطان هي السوق الأعظم ومنه مادة العمران ، فاذا احتجز السلطان المال في خزانته أو انتقص مرتبات الموظفين والجند وهم أكثر مادة للأسواق من سواهم فحينئذ يقع الكساد في الأسواق وتقل الأرباح في المتاجرات فينقص الخراج لذلك ، لأن الخراج والجباية انما تتكون من الاعتمار والمعاملات ونفاق السوق وطلب الناس للفوائد والارباح . ووظيفة المال ان يتردد بين الرعية والسلطان فان حبه السلطان عنده فقدته الرعية . والاعتداء علي أموال الناس يذهب آمالهم في تحصيلها لأنهم يرون ان مصيرها بعد من أيديهم ، فاذا ذهبت آمالهم في اكتسابها مقدارا عن السعي في اكتسابها ، وعلي قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الكسب فتكسد الأسواق ويأمنون علي أموالهم . ويقول ابن خلدون في هذا المعني " اذ لا فائدة لهم في أعمالهم وفي ذلك انتقاص العمران وتخريبه . وأبشع من ذلك في الظلم التسلط علي أموال الناس بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان بالاكراه في البيع والشراء .

وقد أشرنا فيما سبق إلي ان ابن خلدون اكتشف القوانين الاقتصادية الخاصة بالعرض والطلب وقال ان الأسواق تشمل علي حاجات الناس منها الضروري كالأقوات ومنها الكمالي ، فاذا زاد العمران وكثر السكان رخصت أسعار الضروري من القوت وغلت أسعار الكمالي وحدث العكس اذ قل السكان اذ يهتم كل انسان في الحصول علي الأقوات وتزيد عن حاجة الناس فترخص أسعارها .

سابعا : الاجتماع السياسي :

يسلم ابن خلدون كأمر واقع ان الناس محتاجون إلي سلطة ، فالحكم الطبيعي في الانسان لما فيه من طبيعة الاجتماع وان العمران البشري لابد له من سياسة ينتظم بها أمره ، وان الانسان أقرب إلي الخير منه إلي الشر فاصل فطرته وقوته العقلية والملك والسياسة انما كانا له من حيث هو انسان لانهما خاصيته للانسان دون الحيوان . ومادام المجد يقوم علي عصبية العشيرة والملك غايته فالملك اذن غاية لكل صفات الخير المميزة للانسان من حيث هو كائن اجتماعي وكذلك لأن السياسة والملك هي خلافة الله في العباد ولتنفيذ أحكامه فيهم . وأحكام الله في خلقه انما هو الخير ومراعاة المصالح (١) .

ويحاول ابن خلدون ان يبين كيفية قيام الدول وكيف ينتهي بعض زمر أو صفوة من الناس إلي شغل المقام الأول أو التحكم في القوة دون سواهم وما الأسباب التي تسوقهم إلي ذلك ، ويميز ابن خلدون بين المجتمعات البدائية وتطورها كالعشيرة . والقبيلة والاتحاد القبلي فيذهب إلي ان الرياسة انما تكون لذوي العصبية الضيقة الأقوي . ذلك ان كل حي أو بطن من القبائل وان كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم أيضا عصبيات أخري لأنساب أخري هي أشد التحاما من النسب العام لهم مثل عشيرة واحدة أو أصل بيت واحد ، وأخوة بني أب واحد ، فهم يتفردون بالتعصب بنسبهم المخصوص ويتمسكون بأن تكون الرياسة عنهم فيتناقلونها من أب إلي أب داخل عشيرتهم مادامت هي الأقوي ، فاذا ضعفت انتقلت الرياسة إلي عشيرة أخري في القبيلة نفسها أو الاتحاد " .

---

(١)انظر: عبد القادر جغلول ، الاشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون . ترجمة فيصل عباس : بيروت : دار الحداثة للطباعة والنشر ، ١٩٨٠ .

والغاية التي تسعي اليها العصبية " هي الملك وهو أمر زائد علي الرياسة لأن الرياسة انما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له اتباعه . وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر وصاحب العصبية اذا بلغ رتبة السؤدد ووجد السهيل إلي التغلب والقهر ، لا يتركه لأنه مغلوب للنفس ولا يتم اقتدارها عليه الا بالعصبية " .

ويفسر ابن خلدون انهيار الدولة بالأسباب الثلاثة الآتية :

أ- انغماس القبيلة في الترف " فاذا غلبت القبيلة بعضها استولت علي النعمة فتذهب خشونة البداوة وتنشأ حياتهم علي الترفع عن خدمة أنفسهم حتي يصير ذلك قلقا لهم فتنقص عصبتهم علي مر الاجيال التالية إلي أن تنقرض العصبية فيترك ملكه واذا ذهب الملك من بعض الشعوب من أمه فلابد من انتقاله إلي شعب آخر منها ما دامت لهم العصبية ".

ب- السبب الثاني : سيطرة ولاه الاعمال علي الدولة ثم الانعزال وتكون الدولة جديدة ، واذا أخذت الدولة في الهدم والتناقص .. يستبد ولاه الاعمال في الدولة.. فيكون لكل واحد منهم دولة يستمدوها لقدمه وما يستقر في نصابه يرثه عنه أبناءه .. ويستعمل لهم الملك بالتدرج . وفي أوقات أخري يظهر بين الأمم أو القبائل رجل يتناول السلاح تذرعا بحجة انتصاره لمبدأ سياسي أو ديني .

جـ- ظهور طبقة مسيطرة " تراعي مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة ، وتكون المصالح العامة في هذه تبعا " .

ويعطي ابن خلدون أهمية كبري للناحية الدينية في الحكم . فيري ان السياسة العقلية تكون علي وجهين : أحدهما تراعي فيه المصالح علي العموم

ومصالح السلطان في استقامة ملكه علي الخصوص .. وقد أعفانا الله تعالي عنها في الملة ولعهد الخلافة ، لأن الأحكام الشرعية نقية عنها في المصالح العامة والخاصة والامارة وأحكام الملك مندرجة فيها " .

ثامنا : تقييم لإسهامات ابن خلدون :

١- يؤخذ الباحثون عن ابن خلدون ان كثيرا من القوانين التي توصل اليها خاصة في تفسير قيام الدول لا تكاد تصدق الا علي الأمم التي لاحظها في مرحلة خاصة من مراحل تاريخها ، ويرجع ذلك إلي أن هناك نقص في استقراء ابن خلدون للظواهر وانتهي به هذا إلي الخروج بقوانين عامة تصدق في كل مجتمع وفي كل زمان ومكان .

٢- كذلك يؤخذ علي ابن خلدون مغالاته في أثر البيئة الجغرافية في شئون الاجتماع ، فابن خلدون يري ان هناك ارتباط وثيق بين البيئة وكل الظواهر الاجتماعية ، فالبيئة في نظره هي التي تحدد اختلاف البشر في ألوانهم وأجسامهم وميولهم وأنشطتهم العامة ، كذلك خلقهم وتقاليدهم وعاداتهم ونظام الحكم والسياسة وسائر أنواع الاجتماع . ويري البعض ان ابن خلدون أغفل دور الانسان في التأثر في البيئة والانتفاع بها . فكثيرا ما استطاع المجتمع أن يؤثر في طبيعة البيئة الجغرافية ويذللها لارادته .

٣- يرجع ابن خلدون السبب في التطور الاجتماعي إلي اختلاف نظم الحكم وتغير الأسر الحاكمة وامتزاج عوائد كل أسرة من هذه الأسر بعوائد الأسرة السابقة ويعترف الباحثون بان للقادة دورا هاما في حياة المجتمعات ولكن من الخطأ المبالغة منه ، والاعتقاد أنه العامل الأساسي في التطور الاجتماعي فالمجتمع لا يمكن له أن

يتطور ويتغير ما لم يكن مهيأ لقبول الفكر الجديد والقادة في حد ذاتهم ليسوا الا ترجمة صادقة عن اتجاهات وميول عامة تبلور في هذه المجتمعات . فالتطور الاجتماعي يرجع إلي القادة فحسب ، بل يرجع إلي سيادتهم للتطور الاجتماعي .

٤- ولابن خلدون الكثير من الآراء والنظريات الخاصة بالمورفولوجية الاجتماعية والاجتماع الاقتصادي والاجتماع السياسي كلها عكست مفهومه لثبات وتغير الظواهر الاجتماعية . ويأخذ البعض علي ابن خلدون أنه نظر للسلطة السياسية بوصفها غاية الغايات ونهاية المطاف ولهذا طالب الناس بالطاعة مبرزا لأهمية القهر والحكم الفردي وقد يرجع ذلك للمحن التي تعرض لها ابن خلدون مما جعله أقرب ألي التحفظ في القول أو تدعيم انصاره من الحكام (١) .

ولا يقلل هذا من شأن ابن خلدون ومقدمته فلقد قدم لنا علم جديد سبق به المحدثين ، وكان أول من حاول ربط تطور الاجتماع الانساني بعلله القريبة مع حسن الادراك لمسائل البحث وتقديرها بالأدلة المقنعة . ويقول جاستون بوتول في حق ابن خلدون ان المقدمة كانت : آخر نور لما سمي بحق دور النهضة العربية الذي وجب انتقال مشعلة إلي أوربا فيما بعد " ويقول في نفس المعني ارنولد توينبي " أنها أعظم عمل من نوعه أمكن لعقل أن يبدعه في أي عصر " .

والآن من أجل تقديم الدليل الموضوعي علي أسبقية وعلمية ابن خلدون لعلم الاجتماع ، سوف تعقد مقارنة بين ابن خلدون واوجست كونت حتي نستطيع أن نقف علي وعي ابن خلدون بالعلم الجديد .

فمن حيث أسباب النشأة : قدمنا لرأي ابن خلدون في ضرورة انشاء علم

---

(١) عبد الباسط عبد المعطي ، اتجاهات نظرية ، مرجع سابق ص ٨٤ - ٩٥ .

جديد لدراسة الظواهر الاجتماعية . ولاشك ان لكل من ابن خلدون اوجست كونت نصيبا من الاسهام في مولد العلم الجديد . ولاشك ان لكليهما في هذا الصدد أسباب ودوافع لانشاء هذا العلم الخاص بدراسة الظواهر الاجتماعية . فابن خلدون كان يهدف أساسا إلي تلخيص البحوث التاريخية من الأخبار الكاذبة . ولهذا شرع في الكشف عن أداة منهجية بفضلها يمكن للباحث التفرقة بين الصادق والكاذب فيما يري من أحداث متعلقة لواقعات العمران أو شئون الاجتماع الانساني (١) .

أما أوجست كونت فقد دعاه إلي العلم الجديد هو حرصه أولا علي اصلاح المجتمع الفرنسي وتحقيق الانسجام العقلي والاخلاقي . كذلك كان كونت يعتبر علم الاجتماع بداية ونهاية لفلسفته الجديدة أو ما أسماه " دين " الانسانية . هذا بالاضافة إلي أن كونت كان حريصا علي الكشف عن القوانين الاجتماعية التي تشبه قوانين الظواهر الأخري .

ويظهر ان كلا من ابن خلدون وكونت رأي ضرورة انشاء هذا العلم الجديد لدراسة الظواهر الاجتماعية بحيث يتبع المنهج الوصفي الذي يرمي إلي الكشف علي هذه الظواهر وما تخضع له من قوانين . وبالرغم من الاتفاق بينهما في هذا الا أن الأسباب التي دعت ابن خلدون إلي انشاء هذا العلم ليست هي نفس الأسباب التي دعت كونت . فابن خلدون كان متأثرا بما رآه من تخبط المؤرخين وعدم تميزهم بين الصحيح والكاذب من أخبار التاريخ المتصلة بشئون الاجتماع ، ومن ثم حرص علي انشاء أداة جديدة تعصمهم من هذه الأخطاء . أما كونت فان ما رآه من اضطراب من تفكير الناس جعله حريصا علي تحقيقه الانسجام والوحدة في التفكير والاخلاق

(١) انظر: فلسفة أوجست كونت . ترجمة محمود قاسم والسيد البدوي ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٢ .

عن طريق علم وصفي جديد يحقق الوحدة المنهجية والفكرية .

ويذهب البعض إلي أن الأسباب التي جعلت ابن خلدون ينادي بهذا العلم الجديد أسباب واقعية يشهد بها كتب المؤرخين ، فعلم التاريخ في عصره كان مملؤا بالأخطاء التي تعبر عن الجهل بالقوانين التي تخضع لها ظواهر الاجتماع بينما يري البعض أن الأسباب التي دعت أوجيست كونت إلي هذه الدراسة كانت أسبابا خيالية استمدها من فلسفته الخاصة بتطور التفكير الانساني . أي ان كونت استمد شرعية علم الاجتماع من قياداته الخاصة وليست من الواقع ولا من الملاحظة الوصفية لحقائق الأمور . فليس صحيحا - كما أشرنا - أن جميع الناس في عصره كانوا يفهمون ظواهر الطبيعة فهما وصفيا،لأن هذا المنهج الوصفي كان حكرا علي طبقة معينة من المؤرخين ، كذلك لم يكن جميع الناس في عهده يفهمون ظواهر الاجتماع فهما غير وصفيا ، فكثير من فهم هذه الظواهر قد حققت تقدما ملحوظا .

الأمر الثاني الذي يشير إلي الاختلاف بين كل منهما ، ان ابن خلدون كان صادقا في أنه لم يسبقه أحد من قبل إلي مثل هذا العلم،أما كونت فقد قيل له أنه أول من قام بهذا الاكتشاف الجديد مع أنه قد سبقه اليه ابن خلدون من المفكرين العرب ،وقبله وكوندرسية ومنتسكيو من مفكري الغرب .

أما عن موضوع العلم الجديد :

فموضوع علم الاجتماع عند كل من ابن خلدون وكونت هو دراسة الظواهر الاجتماعية ، ويستخدم ابن خلدون لفظة " واقعات العمران " لتحديد ظواهر العلم ، بينما يستخدم كونت مصطلح " ظاهرات الاجتماع " لتعني نفس الشئ . والملاحظ ان كل منها لم يحدد تحديدا قاطعا معني الظواهر الاجتماعية التي هي موضوع علم الاجتماع،وانما اكتفي ابن خلدون بأن يشير في مقدمته " انه لما كانت طبيعة التاريخ

انه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعته ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم علي بعض ، وما ينشأ من الملك والدول ومراتبها ، أما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال " .

كذلك اكتفي كونت بأن جعل موضوع علم الاجتماع شامل لكل الأمور الانسانية ومن ثم أخذ يدرس تطور التاريخ البشري حتي توصل إلي ما أسماه قانون الحالات الثلاثة الذي يفسر تطور التفكير الانساني من المرحلة اللاهوتية إلي الميتافيزيقية إلي الوصفية .

أما عن أغراض الدراسة : يتفق كل من ابن خلدون وأوجست كونت علي أن الهدف من العلم الجديد هو الكشف عن طبيعة الظواهر الاجتماعية والقوانين التي تخضع لها . الا ان كل من ابن خلدون وكونت يستخدم علم الاجتماع لأهداف أخري . فابن خلدون – كما بينا – كان يرمي إلي أن الدراسة في نهاية الأمر وسيلة لتصحيح الاخبار التاريخية . بينما نجد ان كونت كان يهدف إلي ان يكون علم الاجتماع وسيلة للاصلاح الاجتماعي وذلك عن طريق اصلاح الفكر الذي يؤدي بدوره إلي اصلاح الاخلاق .

أما عن منهج علم الاجتماع : يتفق كل من ابن خلدون وكونت في ان منهج الدراسة في علم الاجتماع ينبغي أن يكون فهما وصفيا قوامه الاستقراء والملاحظة دون أن يكون الباحث متأثرا بأي أفكار مسبقة . ولكن هل حقق كل من ابن خلدون وكونت هذه الموضوعية ؟

الحق ان كل منهما قد انحرف عن هذا المنهج أثناء دراسته للظواهر

الاجتماعية ، فابن خلدون قد اعترف في هذا المنهج "اعترافا شكليا يمكن علاجه" بينما نجد أن كونت قد انحرف عنه : انحرافا جوهريا كبيرا لا سبيل إلي اصلاحه الا بهدم جميع ما بناه وانشاءه علي أسس أخري .

وعن ميادين الدراسة في علم الاجتماع : الحق ان هناك اختلافا كبيرا بين ابن خلدون وكونت ، من ناحية أقسام الدراسة في علم الاجتماع . فكونت قد قسم علم الاجتماع إلي قسمين رئيسيين سمي الأول الديناميكا الاجتماعية ، وسمي الثاني الاستاتيكا الاجتماعية .

فالقسم الأول – الديناميكا الاجتماعية – هو الذي يختص بدراسة المجتمع الانساني في جملته ومن ناحية تطوره وهذا يتضمن أمران : الأول أن علم الاجتماع الديناميكي يدرس الاجتماع الانساني في جملته أي أنه لا يدرس الظواهر الاجتماعية منفردة ولكن ينظر إلي الظواهر في عمومها بغض النظر عن التفاصيل التي تتألف منها . فعلم الاجتماع الديناميكي اذن ينظر إلي النظم الاجتماعية مثل النظم السياسية ، الاقتصادية ، الخلقية ، الدينية ، التربوية .. الخ في عمومها وجملتها . أما الأمر الثاني فهو ان علم الاجتماع الديناميكي يدرس الاجتماع الانساني في تطوره ، أي أن غرضه هو الكشف عن القوانين التي يسير عليها المجتمع الانساني من مرحلة إلي مرحلة . أما القسم الثاني من علم الاجتماع فهو الذي يختص بدراسة الاستاتيكا الاجتماعية التي تشمل دراسة الاجتماع الانساني في تفاصيله واستقراره أيضا هنا نجد خاصيتين :

الخاصية الأولي : ان علم الاجتماع الاستاتيكي يهتم أصلا بدراسة الاجتماع الانساني في تفاصيله لا في جملته ، كما في علم الاجتماع الديناميكي .

أما الخاصية الثانية : فهو أن علم الاجتماع الاستاتيكي يدرس تكامل النظم

الاجتماعية من حيث استقرارها لا من حيث تطورها ، والهدف من علم الاجتماع الاستاتيكي هو شرح الاجزاء والعناصر المكونة للظواهر الاجتماعية ، والوظائف التي تقوم بها أو علاقة هذه العناصر والوظائف بعضها ببعض .

أما ابن خلدون فقد قسم موضوع علم الاجتماع ، أو علم العمران ، كما يطلق عليه ، أقساما يضم كل قسم منها طائفة من الظواهر الاجتماعية المتجانسة في طبيعتها . ولقد عني ابن خلدون في دراسته لكل طائفة من هذه الطوائف بان يخرج من الدراسات التطورية والدراسات التشريحية،بمعني آخر ان ابن خلدون اهتم بدراسة كل طائفة من الظواهر الاجتماعية بالمزج بين الناحية الديناميكية والاستاتيكية فكان يدرس الظاهرة محللا اجزاءها وعناصرها ووظائفها ، ويدرس في نفس الوقت تطورها والقوانين التي تخضع لها في هذا التطور .

ومعني هذا ان ابن خلدون لم يقسم علم الاجتماع إلي قسمين ، كما فعل كونت ، وانما يبني تقسيمه للعلم علي أساس تقسيم الظواهر الاجتماعية ومحاولة تصنيفها أو وضع فئات لها حسب تجانسها واتجاهها . ويرد الباحثين ان منهج ابن خلدون في تقسيم ميدان علم الاجتماع هو أقرب إلي المنهج العلمي ، ذلك لأنه من الصعب الفصل بين الناحية الاستاتيكية والديناميكية في تحليل الظواهر ، فوظائف الظاهرة وعناصرها تؤثر بشكل واضح في تطورها وانتقالها مرحلة إلي مرحلة كما ان انتقالها من حالة إلي حالة يؤثر بطبيعة الحال في عناصر وطبيعة وما تقوم به من وظائف . فالفصل بين الناحية الاستاتيكية والديناميكية هو اذن فصل تعسفي لا يتفق مع طبيعة الظواهر الاجتماعية .

وأخيرا عن النتائج : فلقد اختلفت النتائج التي توصل كل منهما اليها اختلافا كبيرا . فكونت انتهي من دراسته للديناميكا الاجتماعية بقانون جديدة سماه قانون

الحالات الثلاثة . فكل ظاهرة اجتاز التفكير الانساني في فهمها مراحل ثلاثة هي : المرحلة اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية . وكل ظاهرة جديدة أو فكرة جديدة لابد من أن يمر من خلالها - حسب ما يراه كونت - فهذه المراحل الثلاثة علي غرار الترتيب السابق . وبالرغم من أن هذا القانون يفسر التطور الاجتماعي في جملته ومختلف نواحيه ، الا ان كونت جعل هذا القانون هو المفسر للفكر الانساني أيضا . فكونت يري أن كل تطور يطرأ علي الفكر يتردد صداه في جميع نواحي الحياة الاجتماعية وكل تغير في الحياة الاجتماعية انما يكون نتيجة لتطور التفكير .

ولعل العديد من الانتقادات التي توجه إلي هذا القانون خاصة وان الملاحظة السليمة يشير إلي أن المجتمعات الانسانية ليست سواء في استعدادها وتطورها في فهم الظواهر المختلفة . بمعني آخر ان لكل مجتمع ظروفه الخاصة التي تحدد مراحل تطوره . كذلك ليس صحيحا ان كل حقيقة سلك التفكير الانساني هذه المراحل الثلاثة من مراحل فهمها . كذلك هناك طرق أخري غير التي حددها كونت والتي تدخل في فهم الانسان للظواهر الاجتماعية مثل التأثر بالنظم والعادات والعقائد وغيرها .

كذلك خرج لنا كونت من دراسته للاستاتيكا الاجتماعية بقانون " التضامن " ، والذي يعني أن مظاهر الحياة الاجتماعية يتضامن بعضها مع بعض ، يشير أن أعمال كل طائفة منها تنسجم مع أعمال ما عداها أو تتضافر جميعها علي حفظ المجتمع وحياته ، فهي تشبه أجهزة الجسم الحي التي يعمل كل جزء بوظيفة حيث تنسجم هذه الوظائف وتتضامن علي حفظ حياة الكائن الحي ككل . والحق ان هذا ليس صحيحا أن جميع الظواهر تتضامن وتنسجم بعضها مع بعض فتاريخ المجتمعات يشير إلي أن هناك تيارات تطورية ترمي إلي تقويض هذه النظم واستبدالها بنظم أخري . وبطبيعة الحال لن يكون هناك انسجام بين القديم والجديد

من النظم الاجتماعية ، كذلك فانه ليس كل النظم تخضع لمنطق التفكير العادي ، فكثير من المعتقدات الدينية في مجتمعات كثيرة بها أمور غريبة ، وهي بطبيعة الحال تتنافر مع نظم أخري (مثل النظام العلمي) وكلاهما من مظاهر الحياة الاجتماعية .

علي أية حال فان كونت كان متأثراً بفلسفته والديانة الجديدة التي حاول نشرها ، ولهذا فانه لم يستنبط الحوادث ولم يلاحظ الوقائع والتاريخ ملاحظة موضوعية ومنعه هذا من تفسير أكثر موضوعية للاجتماع الانساني ومظاهره .

أما ابن خلدون فلم يحاول ان يقدم قانونا عاما للتطور وانما درس الظواهر الاجتماعية كفئات ، واستخلص من دراسته بعض القوانين التي تفسر هذه الظواهر. والقوانين التي استخلصها ابن خلدون هي مستمدة من ملاحظاته للظواهر الاجتماعية والسياسية التي شاهدها أو عرف تاريخها ، دون أن يتأثر بذلك بأي من مذاهب فلسفية ، الا انه يلاحظ ان ابن خلدون حصر ملاحظاته علي شعوب العرب والبربر ، ولهذا جاءت قوانينه تفسر الظواهر الاجتماعية لهذه الأمم فقط في مرحلة خاصة من مراحل تطورها ، وهي التي لاحظها ابن خلدون ، أو انتهي اليها علمه . وهذا يبدو خطأ ابن خلدون متمثلا في نقص واضح في استقراء الظواهر . فالقوانين التي ظن انها تصدق علي كل مجتمع وكل زمان هي في حقيقة الأمر قوانين خاصة بالامم التي لاحظها في هذه المرحلة من تاريخها فقط .

الا أن هذا التعرف كان شكليا يمكن علاجه بتوسيع نطاق الاستقرار علي حين أن خطأ كونت كان كبيرا لا يمكن اصلاحه بتقويض الأسس الفلسفية الوصفية.

حقيقة ان أبن خلدون لم يوفق كل التوفيق فى بعض النظريات والقوانين التي انتهت اليها دراسته ، وهذا شأن كل منشأ لعلم جديد، ويكفي أنه أقام دعائم هذا العلم الجديد ، وذهب يدرس ظواهره بالتحليل والتمحيص، وحدد بذلك منهجه في

صورة واضحة ، وفي هذا المعني ضمن ابن خلدون مقدمته بقوله : « عزمنا أن نقبض العنان عن القول فى هذا الكتاب الأول الذي هو طبيعة العمران وما يعرض فيه، فقد استوفينا من مسائلة ماحسبناه كفنا له، ولعل من يأتى بعدنا ، فمن يزيده الله من فكر صحيح وعلم يقوض من مسائله علي أكثر مما كتبناه . فليس علي مستنبط الفن احصاء مسائله وانما عليه تعيين موضوع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئا فشيئا الى أن يكتمل [1].

(١) المقدمة : ص ٥٨٨

٤- مرحلة تبعية علم الإجتماع العربي واغترابه:

ان علم الاجتماع – مثله مثل معظم العلوم الاخري التي جاءت من الشرق وانضمت الي الغرب – عاد مرة اخري الينا ممزوجا بالطابع المغربي، ولهذا فعلم الاجتماع منذ دعوة ابن خلدون حتي منتصف القرن العشرين كان نوعا من "الترف العلمي " ومحاولة ايديولوجية لخدمة المصالح الخاصة ببعض الطبقات المسيطرة أو التبرير العلمي لبعض الأوضاع الاجتماعية والدفاع عنها أو اداة لتزييف الوعي والتاريخ القومي". فلقد استخدم المنشغلون بهذا العلم – بوعي أو بدون وعي– في تحقيق هذا المخطط، ولهذا لم يكن لعلم الاجتماع سواء في مصر أو في الوطن العربي هوية معينة . ولم يكن له هدف محدد وانتهي الأمر بعلم الاجتماع الي تمييع هويته في عدة علوم جزئية مثل الخدمة الاجتماعية والفلسفية وعلم النفس والسياسة والاقتصاد وبهذا فقد علم الاجتماع خصوصيته التحليلية والتي تميزه عن غيره من العلوم الانسانية(١).

ان المفسرين لأوضاع علم الاجتماع العربي يربطون بين حالته وبين الاطار الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي ولد في رحابه، فقد عمل الاستعمار علي طبع العلم بطابع يخدم مصالحة ويحافظ عليها، وذلك من خلال اساليب " تراوحت بين استقطاب بعض جماعات البرجوازية، ورشوة بعض المثقفين، واعداد ارضية

---

(١) عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية ، مرجع سابق، ص ٢٤٤. انظر ايضا : عبد الباسط عبد المعطي، "التبعية في العلم الاجتماعي، اشكالياتها، مظاهرها، اساسيتها، ومدخل التحرر منها"، البصرة، العدد ٤٥، ١٩٨٨، ص ١٠١ – ١١٣.

مصالح مشتركة معهم". ومن ناحية اخري كان البناء الاجتماعي للمجتمع العربي وما تابعه من انماط انتاجية تميزت بالتشويه والتذبذب بين التيار الرأسمالي والاشتراكي، ولقد انعكس هذا علي " الفكر والعلم، فالتبعية وانحسار الديمقراطية بل ان شئت انعدامها وازدواجية التشكيلات، انتجت انماطا من الفكر والعلم حوت الموقف ونقيضه وحوت مساندة الاستعمار واعوانه، وحوت النقل والتقدم والمحافظة والتجديد والسير في اتجاه مصالح الجماهير وضدهم" لقد انعكست كل هذه الاوضاع علي التمهيد لنشأة وتطور علم الاجتماع في الوطن العربي، ويمكن التدليل علي هذا من خلال بعض الكتابات الممهدة لنشأة علي الاجتماع توضح الارتباط بالنموذج الغربي ومحاولة محاكاته وتكرار هذا من خلال نزعة انتقائية تجريبية وتلفيقية شوهت الفكر، وكان هذا نتاجا لارتباط المجتمعات العربية بالاستعمار... وارتباط البعثات التعليمية والدراسية بالدول الاوربية وهذا أدي) الي تاكيد نظمهم ومحاكاتهم، واغفال الخصائص النوعية لمجتمعاتهم ... ويلاحظ ايضا ان نوعية المفكرين الاجتماعيين وانتماءاتهم الاجتماعية، اثرت في نمط الفكر الاجتماعي وتوجهاته. فهم وان كانوا اكثر ميلا الي الليبرالية، فقد عبروا عن مصالح البرجوازية وجعلوا من العلم سلعة تباع من خلال المؤسسات التعليمية والعلمية . .(١).

ولقد أدي هذا الي عدم تحديد واضح " لعلم الاجتماع" واسعيض بدلا منه بكل ما هو "اجتماعي" وقد انعكس هذا ايضا علي انشاء اقسام الاجتماع

---

(١) المرجع السابق، س ص ٢٥١ – ٢٥٤.

بالجامعات العربية والمقررات الدراسية والمؤلفات التي اعدت في تلك الفترة[1].

ويلاحظ أن دعوة علم الاجتماع من المراحل الاولي في الوطن العربي والتأليف فيه، جاءت عن ايدي غير متخصصين، فأثرت تخصصاتهم في اعمالهم وتوجهاتهم نحو هذا العلم، فقد مهد لنشأة علم الاجتماع في مصر والعراق متخصصون في الفلسفة والقانون والاقتصاد والتاريخ وأثر هذا بصورة أو بأخري في العلم تصورا وموضوعا ومهام(وحتي) بعد انشاء اقسام الاجتماع في مصر والعراق وغيرها من البلدان العربية، وفد الاساتذة الاوائل الذين قاموا بأمور التدريس من تخصصات متباينة منها الفلسفة والادب العربي والانجليزي والتاريخ والجغرافيا والقانون والزراعة وما الي ذلك وقد حاول هؤلاء نسج خيوط العلم في ضوء خلفيتهم وتنشئتهم العلمية في الجامعات ولهذا ولدت اقسام الاجتماع متصلة مع الفلسفة أو مع علم النفس أو الخدمة الاجتماعية أو الاقتصاد الزراعي في كليات الزراعة[2].

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٥٤ . راجع الاعمال التي ظهرت لعدد من المؤلفات في علي الاجتماع مثل:

- نقولا حداد، علم الاجتماع. القاهرة : المطبعة العصرية بالفجالة، ١٩٢٤، ١٩٢٥ (جزئين).
- عبد العزيز عزت، علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية . القاهرة : ١٩٤٩.
- ابراهيم عبد الفتاح ، علم الاجتماع ، بغداد: ١٩٥٠.
- حسن شحاتة سعفان، أسس علم الاجتماع، القاهرة : دار النهضة العربية.
- عبد الكريم الباقي، تمهيد في علم الاجتماع ، ١٩٥٥.
- مصطفي الخشاب، دعائم علم الاجتماع ، ١٩٩٥.

(٢) المرجع السابق، ص ص ٢٥٨ - ٢٥٩.

ومن ناحية أخري فان المؤلفات التي صدرت في هذه المرحلة جاءت في معظمها ترجمات أو مؤلفات اعتمد الكثير منها علي الفكر السوسيولوجي الاوربي الامريكي. هذا بالاضافة الي أتسام معظم هذه الأعمال بالعمومية في التعريف بالعلم – أعني علم الإجتماع – وأهميته وشرعيته العلمية ولقد ادي انشغال القائمين علي هذا العلم بالتدريس الي ان جاءت المؤلفات متسقة مع هذه المهمة ولهذا تميزت الكتابات بالعمومية من ناحية والشمولية من ناحية أخري، ولهذا ليس بمستغرب ان نجد من يكتب في كل فروع علم الإجتماع أو كل العلوم الاجتماعية[1].

كل هذا بلا شك أدي الي ان تأثير علي الاجتماع" نادرا ماتعدي أسوار الجامعة وبالتالي لم يقم بدوره المجتمعي البحثي إلا منذ منتصف الخمسينيات تقريبا وباعداد من الدراسات المحددة " [2] وان كان هذا هو حال علم الاجتماع والمشتغلين به في هذه المرحلة فان الامر لم يختلف كثيرا في كثير من المجتمعات العربية، فالمؤلفات التي اعدت غلب عليها العمومية واللامنهجية والسطحية والنقل والترجمة وعدم الاتساق والوضوح" [3].

---

(١) المرجع السابق، ص ص ٢٥٩ – ٢٦٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥٩ . . يسرد د. عبد الباسط مجموعة اخري من الجهود التي تمثل الطابع التطبيقي مثل: حامد عمار وحسن الساعاتي وعبد المنعم شوقي" حيث نجد أولي الاهتمامات بالمسائل التنموية عند الاول والثالث ، اما الثاني فقد اهتم اهتماما واضحا بالاتجاه الامبيريقي الكمي المبسط في البحث في الوقت نفسه الذي عني فيه بالدراسات الميدانية والمسوح الاجتماعية بدا رافضا كلية لأي توجيه نظري للبحوث السوسيولوجية مما اثر في قيمة ما انتج وفي حدود تأثيره". المرجع السابق، ص ٢٦٢.

(٣) المرجع السابق، ص ص ١٦٢ – ١٦٣ انظر ايضا" في استشراق مستقبل علم الاجتماع في الوطن العربي، بيان في التمرد والالتزام ، مرجع سابق ، ص ص ٢-٢٦ .

وباختصار فان علم الاجتماع سواء في مصر أو في العالم العربي قد سار في النصف الاول من القرن العشرين في طريق تقليد التراث الغربي، ولهذا بات واضحا ان علم الاجتماع الذي وظف في العالم العربي هو علم مغترب عن هذا الواقع المتغير والذي تختلف قضاياه عن قضايا العالم الغربي الذي نبع فيه علم الاجتماع كاستجابة فكرية لهذه القضايا... ولهذا ليس بمستغرب ان يظل علم الاجتماع حتي نهاية الخمسينيات من هذا القرن يدرس في الجامعات المصرية والعربية علي انه نظام علمي اكاديمي له تاريخ ومنهج ونظرية . وسارت ابحاث الدراسات العليا والمراكز العلمية والبحثية في طريق "تمصير" أو "تعريب" نتائج البحوث والدراسات التي انجزت في المجتمع الغربي .. ومن هذا المعني يقول احد الباحثين ان اسهام الجيل الاول من المشتغلين بالعلم لم يؤدي الي وجود "دعائم" علم اجتماع نوعي له خصائصه المرتبطة بسياق المجتمع فانشغلوا بالتدريس وبالعمل الاكاديمي بالدرجة الاولي.. فلقد كان هؤلاء الرواد نتاجا لفترة كان فيها الاستعمار مسيطر وكانت هناك طبقات مسيطرة .. وفرص الممارسات الديمقراطية معدومة، الامر الذي أفرز منتجا سوسيولوجيا انعكست عليه في التحليل العام مظاهر التبعية الاقتصادية والثقافية. هذا فضلا عن تأخر انشاء اقسام اكاديمية متخصصة لعلم الاجتماع بالجامعات العربية مما افضي الي تأخر بلورة العمل واعداد المتخصصين فيه.(١)

أما عن الموجهات النظرية فيلاحظ اضطراب الموقف النظري فالغالبية العظمي من المنشغلين بعلم الاجتماع في العالم العربي " تنتمي بحثا وتأليفا الي

---

(١) المرجع الاسبق ، ص ٢٦٤.

الاتجاهات المحافظة سواء كانت وظيفية تقليدية أو امبيريقية تجزيئية، يليهم اصحاب التلقيط النظري من هنا وهناك، وبعد ذلك وأخيرا انصار الاتجاهات النقدية والتجديدية.[1] وقد نجم عن هذا التخبط النظري أزمة منهجية في البحث السوسيولوجي في الوطن العربي. فهناك انتقاد للصلة بين النظرية والعمل الميداني ولهذا جاءت معظم البحوث تحمل طابع الوصف والبعد عن التحليل والتفسير، أو بمعني آخر اهتمت معظم البحوث بالوصف الخارجي للظواهر، دون الاهتمام بالمعاني والمضامين، كذلك تميزت المعالجات المنهجية بالاستسهال والتبسيط المخل والأزدواجية بين القول والفعل . . فضلا عن روافد علم الاجتماع الاحادية الجانب المنقولة غالبا، والتي تقتل ملكات النقد والتجديد.[2] واخيرا فان من اهم السمات المنهجية للبحث السوسيولوجي في العالم العربي هو الموقف الامبيريقي "التجزيئي الخبري" المبسط في ملاحظة الظاهرات مبعثرة، مسقطة من حسابها الاطار النظري الشامل الذي يحتويها وانعكس هذا بشكل واضح علي التخطيط للبحوث وجمع معطياتها الميدانية ووصفها[3].

---

(١) المرجع السابق، ص ص ٢٧٧ – ٢٧٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧٨ . . . يشير المؤلف الي غالبية البحوث في العالم العربي تعتمد علي "جمع فكري من هنا واخري من هناك ثم اختيار عينة هي في معظم الاحوال عشوائية من منطقة اختيرت بطريقة عمدية ثم تصميم استمارة بحث بغض النظر عن تلاؤمها وإياقاتها مع موضوع البحث واهدافه، ثم يستطرد الباحث في عرض "جداول" طولية وعرضية ونسب مئوية للبيانات وينتهي الامر إلي الحد الذي اجتزئت فيه بعض البيانات، ونزعت من سياقها.. ونصل الي نتائج ... ونزعم أن هذا هو منطق المنهج في البحث السوسيولوجي المرجع السابق، ص ٢٧٨.

أما عن وظيفة علم الاجتماع في تلك المرحلة فهو تزييف واقع المجتمع العربي والوعي به، وأن معظم ما كتب عن العالم الثالث – ومنه العربي بالطبع – كان له هدف سياسي وكانت الهيئات الممولة للبحوث علي علاقة باجهزة المخابرات الامريكية . وأوضح واحد من المشاركين ان الدراسات الموضوعية سعت الي السيطرة علي العالم النامي. . فقد كان غرض الغرب من المعرفة تحديد المداخل التي يمكن ان تضمن له تفتيت المجتمع العربي. . . ومع كل اسف اخذ علماؤنا الاجتماعيون ما كتب دون أن يحللوا مضما مينه"[(١)] .

ومن الطبيعي ان تؤدي هذه التبعية الي انحسار دور علم الاجتماع في التدريس والتلقين والتواري خلف اسوار الجامعة، فندر اسهام الباحثين في ادورا العلم المجتمعية، بدراسة الواقع والمشاركة في التخطيط له، والاسهام في انتاج وعي المواطن . . بقضايا وطنه ومواطنيه. وتوضح الموضوعات التي بحثت ، وتلك التي لا تزال مطروحة للبحث، ومدي الابتعاد عن الموضوعات الهامة والمصيرية. . ولكن كيف يتم هذا، وفاقد الشئ لا يعطيه، والعلم صورة مرتعشة ومهزوزة لمنتج تم في مجتمعات اخري، ولمصالح اخري هي ضد مصالح مجتمعنا في التحليل النهائي . لقد افضت سطوة الفكر الوظيفي والوصفي وغيرهما من الاتجاهات المحافظة الي إغفال دراسة وفهم حتي الظاهرات البديهية كمسائل التغير الاجتماعي. لقد انتقلت ازمة الفكر الغربي الينا، دون ان نصنعها، ومع هذا قبلناها ونعمل بها، حتي وبعد أن بدأت الكتابات الغربية نفسها تدرك تماما فشل النظرية الليبرالية في دراسة التغير سواء في المجتمعات الغربية ، أو النامية . ."[(٢)] .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٨٠.

(٢) المرجع السابق، ص ص ٢٨٠ – ٢٨١.

٥- مرحلة الصحوة : الحاجة الي علم اجتماع عربي:

وفي نهاية الخمسينيات من هذا القرن نادي عاطف غيث بتصحيح مسيرة علم الاجتماع في مصر والعالم العربي، ولقد دارت بينه وبين أقطاب المدرسة الامبيريقية المصرية في تلك الفترة(حسن الساعاتي) مناظرات علي صفحات الجرائد المصرية (١) ، أكد فيها. عاطف غيث دعوته الصريحة بان علم الاجتماع الذي يدرس في المجتمع المصري ما هو الاعلم غربي بعيد في روحه ونتائجه عن التراث المصري فيلاحظ" ان الباحثين الاجتماعيين وعلماء الاجتماع حتي في المجتمعات التي تختلف واقعيا واجتماعيا واقتصاديا عن المجتمعات التي دعمت علم الاجتماع ونشرته، لازالوا واقعين فريسة للقوالب العلمية المطعمة بالايدلوجية الرجعية الاستعمارية" ولا زالت دراساتهم تجري في نفس التيار الذي حفر قناته مفكروا الرأسمالية والامبريالية -(٢) وفي نفس المعني يقول في موضع آخر" ان علم الاجتماع بوضعه الحالي في البلاد الغربية يعتبر ثمرة من ثمار الرأسمالية وسلاحا في يد الرجعية والامبرايالية لمساندة ايديولوجية معينة وتحويل الانظار عن الابعاد الحقيقية للنضال الاجتماعي والاقتصادي" (٣).

ولم يكتفي عاطف غيث بهذه الدعوة فقط بل بدأت مؤلفاته تأخذ الطابع النقدي التقدمي . وفي هذا المعني يقول الدكتور عبد الباسط عبد المعطي "وتعد

---

(١) جريدة الجمهورية، صيف عام ١٩٦٤.

(٢) عاطف غيث ، المشاكل الاجتماعية والسلوك الانحرافي. مرجع سابق ، ص ٨٣ . ،

(٣) المرجع السابق، ص ٢١٧.

مؤلفات عاطف غيث التي بدأت في ١٩٥٨ عندما نشر مقالا حول نظريات "باريتو" بمجلة كلية اداب اسكندرية، من اولي المحاولات لتجاوز الانغلاق علي الفكرين الفرنسي والانجليزي التقليديين، المتمثل في الوضعية والوظيفية التقليدية، وليمهد طريقا ويفتح بابا امام ترجمات ومؤلفات اخري من النظرية اتاحت للقارئ تراثا مغايرا لمقارنة اكثر وعيا مع ما كان متاحا في المكتبة المصرية من فكر . ."(١).

لقد عمل عاطف غيث طوال حياته العلمية من اجل تشييد علم اجتماع جديد في مصر والعالم العربي . علم اجتماع متميز بالانفتاح علي التراث العالمي لعلم الاجتماع من ناحية ويتميز بخصوصية العربية (والمصرية) من ناحية أخري لقد نادي الاستاذ الدكتور عاطف غيث بانه يحسن ان يكون هناك علم اجتماع عربي يتميز بالوضوح المنهجي وتكون له قضاياه البحثية التي تساعد ابناء الوطن العربي في اقامة المجتمع الحديث وذلك سعيا للوصول الي نتائج بحثية مختلفة عن نتائج بحوث علم الاجتماع الغربي . . وفي عام ١٩٦٥ نشر كتابه **المشكلات الاجتماعية والسلوك الانحرافي** وفيه يقول: "آن لنا ان نتساءل بعد التغيرات البنائية التي حدثت في مجتمعنا وامتدت الي المفاهيم والقيم ، أيظل علم الاجتماع في صورته الحالية ؟ أم ينبغي ان نهاجمه لنغيره او نعدله باعتباره اداة انهزامية بوضعه الحالي. . ؟ ان ما يأتينا من الغرب ليس كلاما نهائيا له طابع المسلمات ، ولذلك يجب أن تكون لدينا القدرة الخلاقة وأن تكون لدينا شجاعة النقاد البنائين وأن نهدم بناءا قديما فقد مقوماته ولنقيم آخرا جديدا يعبر عن الطابع الجديد لمجتمعنا، وان كان هناك فرق

(١) د. عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، مرجع سابق ص ٢٦٨.

بين منطق العلم الذي لا يختلف عليه اثنان، وبين حقائق العلم، فيجب أن يكون لدينا الحقائق الخاصة بنا"[1].

وسوف نقدم الان عرض سريع لملامح عالم الاجتماع العربي محمد عاطف غيث.

٦- ملامح علم الاجتماع العربي:

أ-المفاهيم:

أكد عاطف غيث انه يجب ان يكون لعلم الاجتماع تعريفاته الخاصة به وإلا فان نظريته عن الظواهر الاجتماعية ستظل عامة وغامضة [2].

فقد لاحظ عاطف غيث ان انطلاق علم الاجتماع واتساع استخدام نتائجه مرهون بوضوح مصطلحاته الاساسية. فمن الحقائق الاساسية التي اعاقت علم الاجتماع حتي الآن في الوطن العربي غموض مصطلحاته الاساسية وتناقضها واختلاف استخدامها عند كثير من الدراسين والباحثين، وتزداد هذه الظاهرة وضوحا، خصوصا بين من ينتمون الي اتجاهات فكرية متعارضة. "[3]

ومع ذلك فقد بذلت محاولات ناجحة – كما يري عاطف غيث – في السنوات القليلة الماضية للتغلب علي هذا العائق واصبح هناك علي الاقل " اتفاق حول

---

(١) عاطف غيث، المشاكل الاجتماعية ... ، مرجع سابق، ص ص ٢١٧ – ٢١٨.
(٢) المرجع السابق ، ص ٩٣.
(٣) عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع . الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥.

المضمونات الاساسية لكل مصطلح متداول في علم الاجتماع، وتحديد لاستخداماته حتي في العلوم الاجتماعية التي تتناول جوانب بعينها من جوانب المجتمع المتعددة.[1] ولهذا شرع عاطف غيث باعداد قاموس لعلم الاجتماع يحدد من خلاله المصطلحات والمفاهيم الاساسية في العلم وذلك من أجل مزيد من انطلاقة علم الاجتماع في الوطن العربي.

ب - علم الاجتماع هو علم المجتمع :

لقد ادرك عاطف غيث ان "علم الاجتماع " هو نتاج للتوجيه الايولوجي من ناحية والتغيرات التي تصيب البناء الاجتماعي والاقتصادي وما يصاحب ذلك من انماط جديدة للعلاقات الانتاجية ومراكز القوة.

ويلاحظ عاطف غيث ان هناك علمين للاجتماع . "الأول " علم الاجتماع الرأسمالي " في البلاد العربية والذي يري ان مواجهة التغيرات التي اصابت المجتمع الغربي لا تمس البناء الاجتماعي واعادة التوازن تتطلب اجراء بعض التعديلات ويتم ذلك علي اساس من التشريعات التي لا تتخذ اكثر من احداث تجديدات أو تعديلات في بعض وظائف التنظيم الاجتماعي علي ان يحدث هذا تدريجيا وطبقا لهذا التطور فالمشكلة الاجتماعية خللا عارضا يصيب الوظيفة دون البناء. ويفسر عاطف غيث السر في الاهتمام المتزايد لعلم الاجتماع في العالم العربي هو محاولة " لتوجيه التفكير في الاتجاه الرجعي ولتعريض الفكر الثوري العلمي من أن يكشف هذه التناقضات الموجودة في المجتمع والتي تبقي بلا حل في ضوء هذه المفاهيم.[2]

(١) المرجع السابق.
(٢) عاطف غيث، المشاكل الاجتماعية ... ، مرجع سابق، ص ٧.

أما علم الاجتماع الآخر فهو الذي ينظر الي أن "التغير من حيث عوامله ونتائجه ادي الي ظروف عديدة تجعل البناء الاجتماعي القديم غير صالح حتي مع تعديله لمواجهة الابعاد المتغيرة لعلاقات المجتمع ، وخاصة فيما يتعلق بالانتاج وتوزيع الثروة الي جانب المشاكل العديدة التي تتراكم وتتفاقم كلما زادت عمليات الاحتكار في مجالات الصناعة" (١).

وطبقا لهذا فانه عن طريق التخطيط يمكن اعادة ترتيب اجزاء البناء الاجتماعي ليؤدي وظائف جديدة تعبر عن اهداف المجتمع الاساسية في ضوء النظرة الجمعية للحياة. (٢).

ويخلص عاطف غيث الي ان علم الاجتماع الذي يقدم المادة النظرية لبحث مشاكل المجتمع "لم يتقدم بعد في طريق الموضوعية والحيادية – كما يزغم علماء الغرب، بل لازال التوجيه الايديولوجي يحدد اطار الدراسة ومضامينها المتعددة" (٣).

وفي نفس المعني يقول ايضا "لقد كان من بديهات علم الاجتماع الرجعي التسليم بدعاوي الموضوعية والحيادية عند دراسة واقع المجتمع، علي الرغم من ان كل الابحاث التي تمت في هذا الميدان كانت تنوء بثقل الايديولوجية الرجعية والرأسمالية والامبريالية في كثير من الاحيان" (٤).

---

(١) المرجع السابق ، ص ٦.

(٢) عاطف غيث، المشاكل الاجتماعية ، مرجع سابق ، ص.٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٧.

(٤) المرجع السابق، ص ٨٥.

ان علم الاجتماع كان في فكر عاطف غيث " ليس حادثا منعزلا في تاريخ الفكر الانساني اي انه ليس اختراع فرد أو أكثر ، لانه يمثل نشاطا مستمرا وتراثا ثقافيا اصيلا " (١).

جـ- هوية علم الاجتماع:

تنبه عاطف غيث ان كتب علم الاجتماع الاوربية الموجودة في مكتباتنا تقدم لنا دراسات تنطبق علي الظروف التي توجد بها المجتمعات الاوربية. وهذه الظروف لا تتفق مع الظروف التي نحياها، فالكتب الامريكية مثلا تحاول ان تفهمنا ان الاسلوب الامريكي في الحياة هو الاسلوب المثالي. وان هناك قيماً انحلالية ملازمة للحياة في المجتمع . كيف نقتنع بهذا الكلام وكيف يمكن تطبيقه علي واقع مجتمعنا رغم اختلاف التاريخ والظروف والواقع الاجتماعي" (٢).

ان علم الاجتماع بالنسبة لعاطف غيث "علم حقيقي" ولكنه يتساءل أليس هناك فارق بين منطق العلم وحقائق العلم؟ فمنطق العلم لا يختلف عليه اثنان مهما كان لونهما وايديولوجيتهما. ولكن ابراز حقائق معينة وربطها وتحليلها واستخراج نتائج معينة لها هو الذي يجب ان نتنبه له تماما" (٣)

من اجل كل هذا طالب عاطف غيث بأن تكون لدينا "الحقائق الخاصة بنا والتي استخرجناها بأيدينا من واقع حياتنا وظروفنا، وعن طريق هذه الحقائق الواقعية يمكن ان نخرج بتحليل علمي متصل بمجتمعنا ، لقد آن الاوان لأن نطارد كل هذه التسللات الفكرية التي تهدف الي ربطنا بعجلة مجتمعات اخري. وآن الأوان

---

(١) عاطف غيث، علم الاجتماع ، مرجع سابق ، ص جـ .

(٢) عاطف غيث، المشاكل الاجتماعية ... ، مرجع سابق، ص ٢١٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٢١٩.

ايضا لأن نجتمع لاخراج علم اجتماع عربي، اما متي يتحقق ذلك ومتي نتخلص من هذا الاعتماد علي حقائق الغير فالامر يتعلق باعادة تصحيح موقف الدراسات الاجتماعية وتخطيطها في مجتمعنا" (١).

د – وظيفة علم الاجتماع:

أما عن وظيفة أو دور علم الاجتماع فيقول " علي علماء الاجتماع ان يحددوا النتائج المترتبة علي ابحاثهم وعلاقاتهم بالمشاكل الاجتماعية، وان يجعلوا الحقائق الموضوعية عن المجتمع في متناول اي شخص مهتم او مسئول.

وواجب عالم الاجتماع الاول ان يصل الي نتائج محددة واضحة عن المجتمع وعن التفاعل الانساني. أما كيف يستفاد من هذه النتائج العلمية فليس الامر عندئذ خاضعا للتحديد العلمي، علي الرغم من انه يهم علماء الاجتماع من حيث الادوار، التي يقومون بها كمواطنين أو أباء أو أصدقاء" (٢).

أي من يدرس علم الاجتماع يدرس المجتمع، ويعني هذا في رأي عاطف غيث ان دارس المجتمع لا يقف بعيدا عن مشاكله وعالم الاجتماع "قدلا يشارك بشخيصه في تطبيق خطة العلاج الاجتماعي، الا ان ابحاثه يجب ان تكون القاعدة التي ينبعث منها كل تفكير علاجي، لانها تقوم علي النظرة المتكاملة لحقائق الحياة الاجتماعية والتساند الضروري بين اجزاء المجتمع في واقع الامر" (٣).

---

(١) المرجع السابق، ص ٢١٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١١ – ١٢.

(٣) عاطف غيث، علم الاجتماع .

أما عن دور عالم الاجتماع بالنسبة لمشاكل السياسة العامة فان عالم الاجتماع بالنسبة لمثل هذه الموضوعات "فلا يكون بأن يختار جانبا معينا، بل عليه:

١ - ان يساعد علي توضيح حقيقة كل موضوع حتي تصبح تفاصيله حقائق يمكن مناقشتها .

٢ - وأن يقوم بالبحث المطلوب ليجعل من كل حقيقة من قوة الحقائق موضوعا معتمدا يمكن الاهتداء به عند الحكم.

وخلاصة القول ان علم الاجتماع لا يمكن ان يدلنا علي تفاصيل السياسة وما ينبغي ان تكون عليه . . ولكنه يستطيع ان يدلنا علي النتائج التي ترتبت علي الأخذ بسياسة معينة ، اي انه يبصر وينير الطريق ولا يدفع العربة " (١).

أما عن تطبيق علم الاجتماع فان وظيفة تنحصر في ادراك "ابعاد السلوك الاجتماعي وأهدافه ووسائله. فعن طريقه يستطيع الفرد في المجتمع ان يكون علي علم بما يجري في نظام الحياة الاجتماعية لأفراد آخرين أو في جماعات اخري قد لا يتيسر له طوال حياته ان ينتمي اليها أو ان تكون له بها صلات وإذن فعلم الاجتماع ينمي التكامل الاجتماعي وهو لذلك عنوان وحدة المجتمع" (٢)

ومن ناحية اخري فان علم الاجتماع - كما يري عاطف غيث يستطيع ان يقدم معاونة جوهرية في تحديد الاهداف التي يمكن الاتفاق عليها، ويمكنه أن يرسم الوسائل الناجحة لبلوغها ، ويظهر ذلك واضحا من ان السياسات الاجتماعية في تغير باستمرار لا يمكن ان تقوم علي اساس من العادة أو العاطفة وإن يتسني

(١) عاطف غيث ، المشاكل الاجتماعية ... ، مرجع سابق ، ص ١٢ - ١٣.

(٢) عاطف غيث، علم الاجتماع . مرجع سابق، ص د.

المشتغل بالسياسة الاجتماعية العامة ان ينجح في مهمته الا اذا كان لديه قدر كاف من المعرفة عن المجتمع الذي يرسم له خطوط نموه الاقتصادي والاجتماعي،... ومن الضروري للمخطط ان يعلم علي وجه الدقة معوقات التغير وعوامل التأخير التي قد تلبس ثيابا تضلل، فتساير في الظاهر وتخرب في واقع الامر" (١)

وأخيرا فان علم الاجتماع بالنسبة لعاطف غيث ضرورة ثقافية واجتماعية ملحة ، بمعني انه مهما كانت ايديولوجية المجتمع ودورة الا انها تتعدل في اقسام المجتمع الواحد وتلبس رداء كل جماعة بحسب اتجاهاتها وطابعها المميز في الحياة ومن أجل هذا كان علم الاجتماع ضرورة ثقافية واجتماعية ملحة، فهو وحدة الذي يقدم صورة متكاملة لحياة المجتمع، ويعطي أهمية للمسائل المتعلقة بالاختلافات والمتشابهات ويحاول أن يتفحص اتجاهات الفعل الاجتماعي والصور المختلفة للعلاقات الاجتماعية التي ترتبت علي ذلك" (٢).

هـ-التحليل والتفسير:

يري عاطف غيث ان علماء الغرب يحاولون فصل العلوم الاجتماعية من حيث ميدان كل منها فصلا يكاد يكون تاما، الامر الذي يفتت الحقيقة الاجتماعية ويضيع معالمها، في الوقت الذي ينيطون بعلم الاجتماع مهمة ادراك هذه الحقيقة ادراكا تكامليا وتعدد عوامل التفسير ولكنهم عند التحليل يربطون الوقائع الاجتماعية بروابط واقعية ويضللون في عملية تسلسل العوامل العلية للابعاد ما أمكنهم عند تحليل الاساس المادي للحياة الاجتماعية".

---

(١) المرجع السابق، ص د – هـ.

(٢) المرجع السابق، ص د .

ومن ناحية اخري يري ان علماء الغرب يحاولون ابراز الحقيقة الاجتماعية علي انها من طبيعة مختلفة عن الحقيقة السياسية والاقتصادية، ويري عاطف غيث "ان الحقيقة الاجتماعية لا يمكن فصلها عن العوامل التي صاغتها،كذلك لا يمكن أن تظل اطارا فارغا من المضمون. ان المؤشرات الاقتصادية والسياسية تشكل القاعدة التي تكون التربة التي تنمو عليها الحقيقة الاجتماعية وتتخذ من كل زمن وفي كل مكان صيغا ومضامين مختلفة.

ان علم الاجتماع باعتباره علم المجتمع له جناحان يحلق بهما علي أرض الحقيقة الاقتصادية، السياسية، وعلم المجتمع الحقيقي هو الذي يلتزم من دراساته بهذا التفاعل الحتمي بين مقومات الوجود الانساني: لقمة العيش ومطالب الامن وجماعيةالحياة" (١).

وفي نفس المعني يقول لعاطف غيث "أننا نري ضرورة اعادة النظر من هذه القسمة المتحيرة بين العلوم الاجتماعية التي ثبتها في أذهاننا علماء الغرب . فعلم الاقتصاد وعلم السياسة وعلم الاجتماع هم في حقيقة الامر علم واحد فلا اقتصاد دون سياسة ولا سياسة دون اجتماع لأن المجتمع كل يتفاعل ولا يمكن ان نقسمه الي مناطق نفوذ" (٢).

فالمجتمع بالنسبة عاطف غيث وحدة متكاملة تتفاعل فيه القوي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في اناء واحد. لا يمكن أن نفهم أهداف المجتمع دون ان نفهم الاتجاهات السياسية وأن نكون علي بينة من قدرته الحالية والمستقبلية في

---

(١) عاطف غيث ، المشاكل الاجتماعية ... ، مرجع سابق ، ص ٨٣ .

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٠.

الانتاج . فاذا هبطنا الي مستوي الفرد فاننا لا نستطيع معرفة ظروفه الاجتماعية والنفسية بمعزل عن قيمة ونظرته للحياة، وكفاحه من اجل البقاء هذا الفهم لابد ان يعتمد علي مقومات اجتماعية وسياسية واقتصادية معا. ولهذا فاننا في مجال الاجتماع لا يجب ان نذهب بالتفسير الي النطاق الضيق فنعزل السياسة والاقتصاد عن مجري الاحداث الاجتماعية. كذلك يجب أن تكون لعلم الاجتماع القدرة علي فهم الازمات والتصدعات والتحديات التي تمخضت عن التغير الاجتماعي وأن يكون عونا للتخطيط وعاملا ايجابيا في التنمية الاجتماعية والاقتصادية"[1].

يرفض عاطف غيث تصوير مشاكل المجتمع أو امراضه أو تفككه علي أنها ظواهر اجتماعية ويقول وقد وقع في هذا الخطأ رائد الاجتماع الوضعي اميل دوركيم. حقيقية ان المجتمع الانساني قد يبدو عليه اعراض المرض ولكن الطبيب الواعي (عالم الاجتماع) يستطيع أن يأخذ جانب الطب الوقائي لا الطب العلاجي فيقلل الي الحد الادني من الاصابات والامراض والاوبئة، ولا ينتظر حتي تقع، فيقيم الدنيا ويقعدها دراسة، وينتهي الي التسليم بأن مثل هذه الانحرافات مسألة طبيعية تجوز علي المجتمع كما تجوز علي جسم الكائن الحي[2].

وجاءت نظرته الثاقبة من خلال قضية النظر للظواهر الاجتماعية – كما عرفها دوركيم بأنها جبرية وتلقائية . فهذا بالنسبة له طمس لفاعلية الانسان وجعله عبدا لمصير مجهول. ومعني هذا – كما يذهب عاطف غيث – ان الناس يخرجون الي العالم وهم لا يملكون الا ان يكونوا ازاءة سلبيين يقبلونه علي علاته . . . . ".

---

(١) عاطف غيث ، المشاكل الاجتماعية .. ، مرجع سابق ص ٢٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٤.

فتعريف الظواهر الاجتماعية بالجبرية يعني انها "سيف مسلط علي رقاب الناس ويد ثقيلة تهوي علي رؤسهم ليسوا إلا صوراً متشابهة متكررة في مرآة المجتمع"[1].

ويرفض عاطف غيث تعريف دوركايم للظاهرة الاجتماعية لانه رأي أن دوركيم حاول فيها من خلال منظوره المحافظة"ان يكبل الانسان بالاغلال ويعطل حركته في سبيل تخطيط مستقبله، ويقوض كل احتمالات التغير الثوري". ويتساءل عاطف غيث"لمصلحة من مثل هذا الكلام؟ اننا نعلم جيدا أن المجتمع يمكن له بارادة قوية وعزم صادق ومجموعة من المناضلين المخلصين، الا يغير أبعاده ومستقبله فحسب بل يغير حركة التاريخ، فكيف اذن نسكت علي منطق دوركيم حتي الآن؟ وكيف نسمح لأرائه ان تتسلل الي عقولنا فتفسد تخطيطنا وقيمنا وتعطل ارادة الانسان لاصلاح شئون المجتمع" [2].

وامتد نقد عاطف غيث لنظرية دوركيم عن الدين والمجتمع، فقد حاول دوركيم كما يـري عاطف غيث ان يطمس معالم العقيدة الانسانية، وان يحول الايمان الي مجموعة من الاجراءات والمخاوف ويذل كل طاقته المنطقية في تأليه المجتمع" [3].

ويضيف عاطف غيث مبدأ آخر عن الباحث وهو تأثير الباحثين "بالعوامل السياسية" التي تكون البحث وتعطيه طابعا خاصا. فضلا عن ذلك فان تدخل بعض الهيئات والمؤسسات الاهلية والحكومية في تمويل بعض البحوث. فالمتوقع ان "تكون اتجاهات العلماء سائرة بطريقة لا تتعارض مع اتجاهات هذه المؤسسات أو الحكومات".

---

(١) المرجع السابق، ص ٢١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٢١٨.

ويري عاطف غيث ان علم الاجتماع يتأثر تأثراً واضحاً بالتوجيه الايولوجي للمجتمع الذي يعمل فيه. فعلم الاجتماع في المجتمعات الانجلو امريكية قد دار في اطار الفكر الغربي ولهذا امتلأت ابحاث علم الاجتماع بالتوجيهات الايولوجية وتعلم منها كثيرون حتي خيل اليهم ان هذا من منطق العلم وأن هذا هو طبيعة الحال، وادعوا ان هذه التوجيهات قيما واساليب في البحث الاجتماعي اصبحت تعتبر نموذجا في كثير من بلاد العالم التي لم تلتفت الي هذه المؤامرة الاستعمارية(١).

أما علم الاجتماع في المجتمعات الماركسية فانه يقوم علي قاعدة مختلفة تماما من قاعدة علم الاجتماع الرأسمالي لأن معالم المنهج الماركسي من حيث البناء والوظيفة مختلفة تماما. (٢)

وفي النموذج الثالث من المجتمعات، أعني المجتمعات الاشتراكية المتقدمة فان علم الاجتماع منها لم يصل بعد الي التخلص من الرواسب الرأسمالية الا أنه قطع شوطا كبيرا في تحديد المفاهيم ووضع المستويات العامة وارساء النظام الايديولوجي للباحثين في هذا الاتجاه .

وأخيرا يري عاطف غيث ان علم الاجتماع في المجتمعات التقليدية – مثل مصر – يتردد من الفكر الفرنسي أو البديل الامريكي أو يأخذ شكل الخدمة الاجتماعية في توظيف المنهج الانثربولوجي في دراسة المجتمع. ويري عاطف غيث أنه الي الآن مازالت المفاهيم الحقيقية في دراسة المجتمع غير واضحة وان كانت

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٦ – ٢٢٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٩ .

هناك محاولات لفهم المجتمع لا تزال في بداية الطريق. وتحتاج الي جهود عديدة في مجال النظرية والتطبيق" (١)

ويخلص عاطف غيث بأن الباحث في المجتمع رضي أم لم يرضي يخضع لتأثيرات عديدة خاصة اذا كانت طريقته في دراسة العلم القيام بالبحوث الاجتماعية

ولا يعني هذا عدم توفير الموضوعية في البحوث خاصة التي لا تتصل بالنظام الاقتصادي أو السياسي. ولكن المأمول - كما يقول عاطف غيث أن يتفق العلماء في المستقبل علي "طريقة خاصة تؤدي الي تحديد المفاهيم وتحديد مستويات الدراسة بحيث تجد الموضوعية مكانا ملائما يمكن أن تغذي موضوعات البحث العلمي بآمال جديدة للوصول الي الحقيقة الاجتماعية بأبعادها المتعددة" (٢)

و- المنهج :

١ - يري عاطف غيث ان المنهج في علم الاجتماع هو المنهج العلمي بمعناه العام ولذا فان البحث عن خصائص المنهج هو الشاغل الاول لعلم الاجتماع ويتنبه عاطف غيث الي مغالطة سياسية مؤداها ان الحقائق كحقائق لاصلة لها بالعلم، فالعلم - طبقا للحقائق هو مجموعة من الخصائص العقلية منفصلة انفصالا تاما عن الحقائق التي تصنع العلم.

ويتسائل عاطف غيث هل يمكن في الواقع لعلم ان يقوم منعزلا عن الحقائق الا اذا كان نوعا من التصورات الذي لا يرقي مطلقا الي مرتبة اليقين. ان العلم

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٩ - ٢٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

مرتبط بمجموعة الحقائق التي يعالجها ولا يمكن أن نفصل احدهما عن الآخر وربما كان هذا الفصل بين العلم كنظر مجرد والحقائق كواقع هو الذي أوقعنا في الخطأ.[1]

٢ - يري عاطف غيث أن استقلالية المنهج من اصعب المشاكل التي يجب ان يتناولها الباحث وان الكثير من المشاكل يمكن أن تحل اذا توفرت لنا الوضوح المنهجي وتحليل الحقائق تحليلا سليما، فالوضوح المنهجي يعطينا الخطوات الضرورية التي توصلنا الي اي دراسة. بمعني آخر ان المنهج العلمي بالنسبة له كان دليل العمل الذي يجب أن يكون بين يدي الباحث ليعاونه في[2]:

١ - اختيار موضوع الدراسة بطريقة تؤدي الي تقدم العلم من ناحية والي فهم المجتمع والسيطرة علي مشاكله من ناحية أخري.

٢ - تحديد المسائل التي يجب ان تدرس طوال البحث حتي يمكن أن نلقي اضواء عميقة علي موضوع الدراسة.

٣ - اختيار الاداة الصالحة للبحث والتي يمكن أن تعطينا معلومات علي اعلي درجة من الثبات والصدق.

٤ - القدرة علي ربط الحقائق بعضها ببعض واستخراج النتائج العامة منها.

٥ - امكان تخطي العقبات التي قد تنشأ من الحاجة الي معلومات اخري قد لا تتوفر لدي الباحث الأمر الذي يضطرنا الي بحث العناصر المتداخلة للمشكلة

---

(١) عاطف غيث ، المشاكل الاجتماعية .. ، مرجع سابق ص ٢٢١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٢.

موضوع البحث والتي قد تكون راجعة الي نقص الدراسة في ميادين اخري من ميادين البحث في المنهج.

٣ - وتتمثل المغالطة الثانية في القول بأن" العلم لاوطن/ له ويري عاطف غيث أن هذا قد يكون صحيحا بالنسبة للمشاكل المنهجية أو بالنسبة لبعض النظريات والمكتشفات الطبيعية والبيولوجية. ولكن الامر في النظرية الاجتماعية يختلف باختلاف المجتمعات التي هي المعمل والمادة في نفس الوقت" (١).

ولهذا اذا اردنا اخراج علم الاجتماع فعلينا أن :

١ - يجب أن نغير مضمون ادوات البحث (طرق البحث الاجتماعي) وخاصة في بناء الاستمارات المستخدمة من حيث موضوعها وأهدافها.

٢ - نذهب الي المجتمع باحثين نجمع اكبر قدر من البيانات التي تسمح لنا باعادة صياغة علم الاجتماع من جديد، فالحقيقة التي درسناها بأنفسنا هي المخلص لنا من كل التسللات التي تأتي داخل كتب صخمة ويقال انها ثمرة الفكر الاوربي.

ويناقش عاطف غيث بوضوح مشكلة الحرية والالتزام في علم الاجتماع وما يسمي باحكام القيمة Value Judgment فهو يري ان علم اجتماع متحرر من القيمة امر غير واقعي. فالباحث - الذي يتبني المنهج العلمي - سواء في العلوم الطبيعية أو الاجتماعية " ليس حرا في ان يبحث كما يريد ولكن عليه أن يسير في خطوات معروضة متفق عليها" (٢).

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٢١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٣.

ومن ناحية اخري يري عاطف غيث ان هناك فارق بين عمل الباحث في العلم الاجتماعي عنه في العلم الطبيعي وهذا راجع لشخصية الباحث نفسه باعتباره من ابناء مجتمع معين يعيش في ظل نظام ثقافي خاص.

ويري عاطف غيث ان موضوع الموضوعية في العلوم الاجتماعية مسألة تستأهل النظر والتدقق لانه مهما بالغنا في الموضوعية فان العالم لا يمكن أن يتجردنهائيا من عواطفه ،مؤثرات تنشئة الاجتماعية الاولي . الامر الذي قد يكون طبيعة الدراسة من حيث اختيار الموضوعات ومن حيث النتائج العامة والتفسير وخاصة عند ربط الحقائق بعضها بالآخر." (١)

ويتساءل عاطف غيث ان كان لتطبيق المنهج العلمي في علم الاجتماع ثمرة فيما يتعلق بتقدم المجتمع ومشاكله العديدة ؟ ان علم الاجتماع بالنسبة له "لا ينبغي ان ينفصل عن المجتمع أو الحياة. . . يتحرك علم الاجتماع من خلال المجتمع ويحاول أن يمد بصره في جميع الاتجاهات، ولهذا يجب ان يحتفظ بالنظرة الكلية للحياة الاجتماعية. ومعني هذا ان كل ما هو واقع في المجتمع يعتبر مرتبطا بعضه بالاخر ارتباطا عضويا وكل محاولة للتفتيت تعطينا زوايا غير منسجمة للحقيقة الاجتماعية"(٢).

فالعلم والمجتمع بالنسبة لعاطف غيث يشكلان وحدة منطقية ويؤثران كل منهما في الآخر. ولهذا فالمنهج العلمي هو عبارة عن الوسيلة التي يصطنعها العلماء والباحثون لتنظيم النشاط العقلي وتحديد معالم ارتباطه بالحياة أو بالمادة ولذلك اذا

---

(١) عاطف غيث ، المشاكل الاجتماعية ... ، مرجع سابق ، ص .

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

كان من هدف المنهج العلمي ان يعزل العلم عن الحياة فهو ليس منهما علي الاطلاق، اما اذا زاد من ارتباط العالم بالواقع تأثيرا وتأثرا فهو لهذا يستطيع أن يعبر عن المطالب الاساسية لوحدة المعرفة الانسانية. وكلما زاد ارتباط العلم بواقع الحياة كلما أعطي للانسان سلاحا يستطيع أن يخوض به كل معاركه مع الطبيعة ومع نفسه ومع الآخرين . . . "(١).

وبالنسبة للسؤال الذي طرحه عاطف غيث في جدوي استخدام المنهج العلمي في تفهم قضايا المجتمع؟ يقول "لحسن الحظ كان لهذا التطبيق النامي المعدل ثمرات" بالرغم من التناقضات التي تشير اليها النظرية السوسيولوجية في فهم الحياة الاجتماعية وبالرغم من ما تمليه النظرة الذاتية في ابحاث علم الاجتماع، فان علم الاجتماع يتقدم الآن ببطء شديد الي المجتمع لمحاولة دراسته علي الطبيعة باعتبار ان سلامة المنهج العلمي وحدة لا يمكن أن تضع علما بل ان جسم الحقائق لا بد وان يرتفع باستمرار ليكون الميدان الذي يمكن ان يتحرك خلاله هذا المنهج. ولكن البحث في المجتمع أتسم اول الامر بطابع غير منظم خاضع في نفس الوقت لاهتمامات العلماء الذاتية دون الاهتمام بمطالب العلم ذاته والمجتمع ولهذا لم يتمكن علم الاجتماع نتيجة لتطبيق المنهج بهذه الصورة من الوصول الي مرتبة الوحدة بل ان الاختلاف اتسع تفرقة بين العلماء وحاولوا ان يصيغوا هذه الاختلافات مرة اخري بصيغة مذهبية (٢).

ينتقد عاطف غيث النزعة الامبيريقية . فالذين قاموا بتجميع الحقائق كمنقذ

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٤ - ٢٣٥.

(٢)المرجع السابق ص ٢٣٦ - ٢٣٧.

لعلم الاجتماع تركوا البحوث النظرية وأقبلوا بشكل واسع النطاق علي دراسة المجتمع علي الطبيعة . حتي أن الأمر انقلب أصبح جمع الحقائق فحسب هو الرسالة الأولي لعلم الاجتماع ، مع أن جمع الحقائق وإن كانت عملية هامة في خطوطات المنهج العلمي إلا أنها وسيلة للغاية ضاعت في خضم الحماس للبحث الاجتماعي ، ومن الطبيعي أن يرتفع في جهات متعددة من العالم صوت هنا أو هناك ينادي بضرورة التوقف قليلاً لمزيد من النظر والتحليل لربط هذه الحقائق وإستخراج المبادئ النظرية منها التي هي الرسالة العظمي للعلم . (١)

وأخيراً بنظرة متفائلة يري عاطف غيث أن الثمرة بدأت تنضج وبدأ التفكير في طريقة جمعها والتصرف فيها ، وهذا أدي إلي مزيد من البحث في دوائر العلماء. وفتحت ميادين جديدة في علم الاجتماع اعتبرت أهم مايجب أن ينشغل به الباحث وتبدد الغياب للكشف عن الرواسب التي عطلت إنطلاق علم الاجتماع وظهر عالم التوجيه الأيديولوجي واضحة تماماً فيما يتعلق بالنظرية وموضوعات الدراسة وفي التحليل والتفسير . (٢)

ويتوقع عاطف غيث أن هناك علمان للاجتماع الأول يخضع للإتجاه الرأسمالي وعلم اجتماع آخر يحاول أن يبعد عن المنهج العلمي كل التأثيرات المضللة التي تجرفه وسط تيارات مليئة بالمعطيات وتحاول أن تمنعه من الاستمرار في مجراه الهادي الذي يعبر عن حقيقة البناء الاجتماعي ويترجم عن

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣٧ – ٢٣٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣٨ .

العثرات التي تؤخر عمليات التنمية الاجتماعية والاقتصادية المختفية وراء دعاوي علمية زيفت وطال عليها الزمن فأصبح لها قيمة تاريخية كقيمة الاشياء القديمة . . ان علم الاجتماع الرأسمالي القديم يفقد ارضه باستمرار وبسرعة ويتقدم علي الارض المغتصبة علم الاجتماع الجديد محاولا ان يقيم اطارات مفاهيمه علي دعائم سليمة.(١)

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٨ – ٢٣٩.

مجالات البحث:

١ - التغير:

ان اول الدراسات التي اهتمت بموضوع التغير الاجتماعي كانت عام ١٩٥٩ حيث أتم عاطف غيث رسالته للدكتوراه عن التغير الاجتماعي في المجتمع القروي "وكانت اول دراسة سوسيولوجية ذات طابع بنائي حول القرية المصرية. ومنذ تاريخها لم يهتم بموضوع التغير سوي دراستين اثنين فقط" (١)

وادرك عاطف غيث منذ البداية ان الطريقة الانثروبولوجية في الدراسات الميدانية لا تصلح في دراسة المجتمع القروي ومن ثم اخذ يعدل من هذه الطريقة وصولا الي حقيقة ان دراسة المجتمع القروي يجب ان تكون من وجهة نظر علم الاجتماع الريفي البحت (٢) .

٢ - النظرية:

يري عاطف ان النظرية تزيد من غير شك في ثمرةالبحث وخصوبته عن طريق إمداده بالمسالك الهامة للاستقصاء وربط النتائج الجزئية، وفي هذا يقول: "ان النظرية في علم الاجتماع تقوم بوظيفتين هامتين : الاولي تمكن الباحث من فهم المجتمع في صورته الكلية، والثانية اعطاءه اطار للبحث في مناطق محددة متسقة

---

(١) عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية .. ، مرجع سابق ، ص ٢٧٤ – ٢٧٥.

(٢) انظر عاطف غيث، القرية المتغيرة ، الاسكندرية : دار المعارف، ١٩٦٢، ص ١٤ – ٥٠.

مع الصورة الكلية التي استمدها من النظرية، الأمر الذي يجعل الابحاث التي تجري تكون ذات صلة نسبية مفهومة "[1].

ويري عاطف غيث ان نظرية علم الاجتماع قد تكونت بما يلائم مخططات المجتمعات، ولهذا " لم يخطئ من قال ان منظور علم الاجتماع المعاصر يحوله الي ايديولوجيا وطنية او قومية او عالمية". ويلاحظ عاطف غيث تلاشي" نبرة التنظير" تدريجيا منذ سنوات دون الوصول الي الوحدة المتطلع اليها. حيث انه انحصرت كل الاعمال التي تعالج النظرية في استعراض آراء معظم المفكرين السوسيولوجيين ومحاولة تقديمها من خلال معالجات نقدية او طرح القضايا السابق عرضها في ثوب جديد. والخطورة التي راها عاطف غيث هي" ايهام الدارسين ان نظرية ما قد استقرت علي الرغم مما تنطوي عليه من تناقضات داخلية او ماتحوية من زيف باستخدام مصطلحات او مقولات مأخوذة من اطر مرجعية شديدة التباين، ولهذا يكون من الخطر استخدام هذه النظرية أو مايشابهها في توجيه البحث والتحليل والتفسير[2].

٣-التاريخ وعلم الاجتماع:

وان كان الشاغل الاكبر لابن خلدون هو تحديد ادارة جديدة يكشف بها عن طبائع الوقائع العمرانية، فان عاطف غيث كان مهتما اساسا بتحديد مهام علم

---

(١) نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها، ترجمة د. محمود عودة وآخرون، القاهرة: دار المعارف ، ١٩٨٢. انظر مقدمة الطبعة الاولي من الترجمة العربية للدكتور عاطف غيث ، ص ١٩.

(٢) سامية محمد جابر، منهجية البحث في العلوم الاجتماعية، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨ ، تقدم أ.د عاطف غيث ، ص ٧.

الاجتماع في كل مرحلة تاريخية عبر بها المجتمع المصري العربي وتحديد الموجهات والاهداف التي يقصد العلم تحقيقها. ومن هنا وكما يري عاطف غيث - اصبح البحث في التاريخ والرجوع اليه واستشارته مسألة ضرورية لا يستقيم البحث بدونها، ويؤكد عاطف غيث انه لايمكن ان " تستقيم اي دراسة في علم الاجتماع دون الالتفات الي ابعادها التاريخية والتي بدونها يظل الفهم ناقصا والتحليل يفقد الشمولية من خلال تتبع تشابك العوامل المؤثرة في اي موقف، وهذا التناول الذي يميز علم الاجتماع عن غيره من العلوم الاخري ولا حاجة هنا الي القول بأن مدخل علم الاجتماع المتميز بانفتاحه علي التاريخ، وادراكه العميق لفعالية تعدد العوامل في التفسير، جعله يقترب من (الصدق) في تقديم الحقيقية، بعيدة اكثر ما يمكن عن التحيز ، وجعله كذلك اكثر موضوعية واعمق فهما للدينامية التي تتميز بها مجتمعات الانسان" (١) .

٤ - التنمية والتخطيط الاجتماعي:

ولم يكن علم الاجتماع بالنسبة لـ عاطف غيث نظاما اكاديميا فقط، بل كان في المحل الاول اداة علمية لخدمة قضايا التنمية والكشف عن كل محاولات طمس فاعلية الانسان العربي . ان الاهتمام بالتنمية والتحديث، كما يري عاطف غيث "لم يعد قضية تشغيل رجال الصناعة او الادارة أو مخططي السياسة العامة وقادة المجتمعات علي اختلاف منطلقاتهم الايديولوجية ، بل أصبح يمثل ميدانا جديدا يتعاظم شأنه في علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية الاخري. لذلك أنه يثير من الناحية العملية قضايا عديدة تتعلق بتجارب اجتماعية حية في مسيرتها بكل ما

---

(١) مريم احمد مصطفي ، دراسة في التحليل السوسيولوجي لتاريخ مصر الاجتماعي، الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠ ، تقديم أ.د عاطف غيث، ص ز - ح .

تنطوي عليه من دينامية وبكل ما تطرحه من مشاكل القضاء علي التخلف من خلال توجيه النمو في اتجاه واهداف مضبوطة ومحددة تترجم عن تطلعات المجتمعات النامية للتقدم" [(١)] .

ومن ناحية اخري يري عاطف غيث ان قضية التنمية الاجتماعية والاقتصادية في المجتمعات النامية قضية علم ومصير، ولهذا يجب ان لا نتردد في القول بأن تبني استراتيجيات للتنمية ثبت نجاحها نسبيا في مجتمعات متقدمة أو نامية تختلف تاريخيا وظروفا عن مجتمعنا ادي الي تعقيدات وصعوبات بعثرت العائد الاجتماعي المتوقع من محصلة الاستثمارات المادية والبشرية والفنية، وخلق حالة من التفكك انبثق منها عدد من المشاكل مما تؤكد معه ان دراسة عملية تربة التنمية ومناخها وترجمة نتائجها لتسهم في وضع سياسة التنمية مطلب جوهري واستثمار حيوي لضبط عمليات التنمية وتقليل فاقدها" [(٢)] .

---

(١) مريم أحمد مصطفي، التنمية بين النظرية وواقع العالم الثالث ، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠. ، تقديم أ.د عاطف غيث ، ص ي .

(٢) المرجع السابق، ص، ك . . انظر ايضا تقديم أ. د. عاطف غيث في نبيل السمالوطي ، علم الاجتماع التنمية: دراسة في اجتماعيات العالم الثالث ، بيروت : دار النهضة العربية، ١٩٨١ ، ص ٩ – ١٥ .

خاتمة :

الوعي الصادق - كما اشرنا - هو الادراك السليم للحقائق ، وقد تختلف محتويات ومستويات الوعي حسب المرحلة التاريخية والظروف الاجتماعية المحيطة بالعقل الواعي، لقد حاولنا في هذا الجزء أن نبين كيف ان الوعي التاريخي يساعدنا في فهم تاريخ علم الاجتماع .

وكيف أن الوعي الصادق يمكننا من فهم تطور المجتمع العربي والاسلامي ومعرفة الثوابت والمتغيرات التي تعتبر ضروريات لفهم واقعنا وادراك البدائل المتصلة بمستقبلنا. والحق،ان المهتمون بدراسات الوعي التاريخي يهتمون بنقطة منهجية ذات صلة بتنمية الوعي التاريخي وإثرائه، وهي"ان قراءة التاريخ العربي قراءة مستهدفة في ضوء بدائل مستقبلية مرغوبة تجعلنا نلاحظ في هذا التاريخ ووقائعه ظواهر وعمليات اجتماعية وسياسية لم يكن بمقدورنا ملاحظتها من قبل . . . ان هذه الوجهة من القراءة للتاريخ، تغاير في بعض متطلباتها وأهدافها تلك القراءات التتبعية السردية التي تركز غالبا على العموميات وعلى مراحل الانكسار العربي غالبا " (١).

ولاشك أن الوعي بتاريخ علم الاجتماع العربي كأحد مستويات الفهم للوعي التاريخي يبين الاسهامات الحقيقية التي قدمها العلماء المسلمون في تاريخ علم الاجتماع - كنظام عالمي . لقد اغترب الكثير من المشتغلون بعلم الاجتماع في

---

(١) عبد الباسط عبد المعطي، الثقافة الشعبية والوعي التاريخي، حولية كلية الاداب والعلوم الاجتماعية. جامعة قطر، العدد ١٤ ، ١٩٩١ ، ص ١٢٧ - ١٥٨.

الوطن العربي عن التاريخ والواقع العربي المعاصر ومن ثم تعثر تبلور المدارس العربية والاسلامية في تطوير العلم،ومن ثم أصبح النقل واتباع المدارس الغربية اكثر من الابداع واستخدام المقولات والادوات المنهجية التي ابدعتها العقلية العربية. هذه الانتقادات وغيرها تدعونا، قراءة حركة تاريخنا العربي وكل الاعمال التي قدمها العلماء الاوائل بتأمل وتبصر كافيين

لقد كان لإبن خلدون وبحق بصمته الواضحة في علم الاجتماع - كنظام عالمي - اذ تحررمن الطابع الفلسفي البحت و حاول دراسة التاريخ دراسة علميه، فهداه هذا الي وضع اسس علم الاجتماع . حقيقة كانت هناك محاولات رائدة من العديد من المفكرين الإسلاميين،فلكل منهم رؤيته الواعية لمشاكل مجتمه وباعثة وبالنسبة لتاريخ حركة علم الاجتماع في عالمنا العربي .

فإن ابن خلدون وعاطف غيث - رحمهما الله - كانا وسيظلا علامتين بارزتين في مسيرة علم الاجتماع العربي . . صار كل منهما في طريقة ، وبالرغم من بعد الفترة الزمنية بينهما الا أنهما متقاربان، فكلاهما حمل اللواء وكلاهما صحح المسيرة،وكلاهما غير التاريخ،وكلاهما كشف الزيف في الفترة التاريخية التي عاصرها.

ان المشكلة الاساسية التي وقع فيها ابن خلدون هي انه اكتفي بالمقدمة، ولم يحول الافكار والدعوة التي تضمنتها مقدمته الي بحوث ودراسات، كذلك لم تأت كتبه الاخري في نفس الخط الفكري الذي سارت فيه المقدمة،ولهذا توقفت دعوته عند هذا الحد. ولقد ادرك ابن خلدون هذا القصور فيعتذر في مقدمته:

"عزمنا ان نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الاول الذي هو طبيعة العمران وما يعرض فيه فقد استوفينا مسائله ماحسبناه كفأ له، ولعل من يأتي

بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم متين يغوص في مسائله علي اكثر مما كتبناه، فليس علي مستنبط العلم استقصاء مسائلة وانما عليه تعين موضوع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه، والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئا فشيئا الي ان يكتمل[1].

وكان علي علم الاجتماع ان ينتظر اكثر من قرون حتي يأتي من يغوص فيه، وجاء عاطف غيث ليكتب لنا مقدمته في علم الاجتماع يفتح فيها آفاقا جديدة للعلم وحركته . فلم يعد علم الاجتماع تاريخ يدرس في مدرجات الجامعة، بل أضحي حركة قومية تقدمية يعمل معظم المنتمون لها في تغيير حركة التاريخ في المجتمع العربي. وجاءت مقدمة عاطف غيث تحمل تراثا علميا وبحثيا يشهد له بالوعي والحس السوسيولوجي العربي . فلم يفتت الحقيقة الاجتماعية، ولم يعمل لهيئة اجنبية ولم يعمل علي طمس فاعلية الانسان العربي او تزييف وعيه. فكل مؤلفاته تشهد له بالاصالة ووضوح الهدف .

ومن ناحية اخري فلقد كانت مشكلة ابن خلدون أنه لم ينشأ مدرسة فكرية يحمل فيها تلاميذه فكره الجديد ويترجمونه الي بحوث ودراسات عن واقع المجتمع العربي. ولهذا ظل علم الاجتماع عند ابن خلدون حتي بدايات القرن العشرين دعوة كتبها في مقدمته لم يحمل لوائها اي من اتباعه . ولا أدري لماذا؟ لغفلته عما كتب؟ ام لعدم ايمانهم بقيمة العلم الجديد؟ ونحن ننتظر الأن مرحلة أخري من مراحل علم الاجتماع في مجتمعنا الاسلامي .

---

(١) ابن خلدون ، المقدمة، مرجع سابق.

الباب الثاني

الوعي بالثوابت وحركة التغير في المجتمع

الباب الثاني

الفصل الثالث الوعي بالهوية

الفصل الرابع الوعي بالثوابت

الفصل الخامس الوعي بحركة التغير

الفصل الثالث

الوعي بالهوية

- مقدمة

١- الحضارة الاسلامية ومشكلة الهوية

٢- العرب ومشكلات العصر

٣- نحن والغرب : مشكلة الذاتية

٤- القيم الاسلامية وكيفية تحديثها

مقدمــة

أشرنا فيما سبق أن " حي بن يقظان " هو رمز العقل الانساني الواعي الذي تحثه يقظته علي البحث الدؤوب عن الحقيقة وينتقل من المحسوس إلي المعقول ، فهو العالم الذي يريد المعرفة . وتحكي قصته أنه بعد أن توصل إلي المعرفة الحقيقية وهي التوحيد رأي أن يعود إلي مجتمعه ليعلمهم ، ولهذا ركب البحر ليعظ سكان الجزيرة وتذهب القصة إلي " فلما اشتد إشفاقه علي الناس وطمع أن تكون نجاتهم علي يديه، حدثت له نية في الوصول اليهم ، وإيضاح الحق لديهم وتبيينه لهم ، ففاوض معاونه في ذلك صاحبه آسال فسأله هل تمكنه حيلة في الوصول اليهم ؟ فأعلمه اسال بما هم عليه من نقص الفطرة والاعراض عن أمر الله فلم يأت له فهم ذلك وبقي في نفسه تعلق بما كان قد أمله . وطمع آسال أن يهتدي الله علي يديه طائفة من معارفه المريدين النين كانوا أقرب إلي التخلص من سواهم . فساعده علي رأيه ورأيا أن يلتزما ساحل البحر ، ولا يفارقاه ليلاً ولا نهاراً لعل الله أن يسني لهما عبور البحر . فالتزما ذلك وابتهلا إلي الله ... فكان من أمر الله عز وجل أن سفينة في البحر ضلّت مسلكها ... فلما قربت من البر رأي أهلها الرجلين علي الشاطئ ..... فأدخلوهما السفينة (أي أنهما رحلا) إلي الجزيرة التي أملاها ، نزلا بها ودخل مدينتها ، واجتمع أصحاب آسال به فعرفهم شأن " حي بن يقظان " ، فاشتملوا عليه اشتمالاً شديداً وأكبروه أمره وعظموه وبجلوه ..... (١) هذا هو العالم الواعي الذي يريد لمجتمعه الخير ويعمل علي ايضاح الأمور لهم سواء فيها ما هو متعلق بالدين أو الدنيا .

والحق أن الحضارة الاسلامية هي المحددة للهوية الثقافية للعالم العربي

---

(١) أبو بكر بن طفيل **حي بن يقظان**. بيروت: دار المشرق ، ١٩٨٦ ، ص ص ٩٤ - ٩٥ .

والاسلامي تعتمد علي مبدأ أساسي وهو " التوحيد " حيث الفصل بين الخالق وبين خلقه ، وما يقتضيه هذا من صلة هي طريق تحقيق إرادة الله في كونه عن طريق خلافة الانسان في الأرض . فالتوحيد هو الذي يعطي الحضارة الإسلامية هويتها ، وهو الذي يربط بين أجزائها . وهو الذي يطبع كل ما يدخل اليها من عناصر فيأسلمها و يطهرها فتخرج من عبورها في التوحيد متجانسة مع كل ما حولها . قديما وحديثا، كتب مفكرونا آراءهم في جميع الميادين تحت عنوان التوحيد.، وذلك لأنهم رأوا فيه المبدأ الأكبر الذي يشمل جميع المبادئ الأخري ، ورأوا فيه القوة الكبري التي تفجرت عنها جميع المظاهر المكونة للحضارة الاسلامية " فالتوحيد هو الذي يوحد الأمة فيأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويتواصوا ويعتصموا ويطيعوا الله ، فالرؤية واحدة والشعور واحد والعمل واحد . فلا توحيد اذاً الا بالأمة ، فالأمة هي مجال المعرفة ومجال الأخلاق ومجال الخلافة والإيجابية ، والأمة نظام ينتظم فيه البشر حتي وأن لم يؤمنوا. فالأمة نظام سلام يدخل فيه كل من رضي بحرية الفكر والدعوة إلي الحق من أفراد وجماعات ... فالأمة اذاً نظام سلام عالمي. بالإضافة إلي كونه نظام اجتماعي داخلي ، والأمة هي صرح الحضارة والذي لا غني لها عنه (١) .

والحق ، أن الفرد الذي يعيش في المجتمع الاسلامي تتشكل الكثير من جوانب شخصيته من خلال قيم هذه الحضارة . فالحضارة الاسلامية روح قبل أن تكون شكلاً خارجياً . وهذا الجمود والإنفصام في شخصية المواطن بين روح الحضارة الكامنة في أعماقه وبين واقع حياته إنما يرجع إلي ظروف التخلف التي تغلغلت في النفوس (٢) .

---

(١) اسماعيل الفاروقي ، " جوهر الحضارة الاسلامية " ، مجلة المسلم المعاصر ، السنة السابعة ، العدد ٢٥ ، ١٩٨١ ، ص ص ٩ – ٢٧ .

(٢) عون شريف قاسم " الجذور الفكرية للمجتمع المسلم " مجلة المسلم المعاصر ، السنة الثالثة ، العدد ١٠ ، ١٩٧٧ ص ١٩ .

أن الهزة العنيفة التي استيقظ العالم الاسلامي علي أثرها والمتمثلة في الغزوات العسكرية والاستعمارية أسفرت عن شعور بالخطر بتهديد وجود العالم الاسلامي ، ولكي نفهم ما يحدث في العالم الاسلامي الراهن وحركته الحديثة لابد من النظر إلي التاريخ حتي تكتمل الحلقات . فالحركة الاسلامية العربية الحديثة ليست ابنة الساعة بل هي محصلة تراكمية للجهد الواعي خلال فترات تاريخية متعاقبة .

لقد حدث غزو فكري للعالم العربي والاسلامي من الغرب وتسرب هذا الغزو إلي وعينا بشتي الطرق ، فحل محل الفكر الإسلامي العريق بعد أن يقتحمه ، فهو لا يضيف جديد للفكر الاسلامي ، بل يضعف من قوتنا بسبب جهلنا للاسلام كنظام فكري ، الا أن هذا الفكر الغربي الذي يجذبنا إليه فكر مريض فاسد رغم سعة إنتشاره في العالم . تعالوا نستعرض معاً ونتبين الجرم الذي ترتكبه الأمة الاسلامية كل يوم بقذفها بأبنائها إلي الغرب ليستقوا منه العلوم وأسباب الحضارة فيعرضون ادمغتهم للغسل ويصبحون للغرب الثقافي إن لم يكن للغرب السياسي (كاريكاتورات) وأتباعاً مخربين للوعي الاسلامي داخل الأمة وهذا يفسر التخلف الفكري والمادي الذي نعيشه [1] ، ولكي يفهم عالم الاجتماع الواعي هذا عليه أن يحدد الهوية الثقافية للمجتمع ويحدد مشاكله كذلك القيم الاسلامية وكيفية تحديثها . وهذا هو هدف هذا الفصل .

---

(١) اسماعيل الفاروقي "نحن والغرب" مجلة المسلم المعاصر ، السنة الثانية ، العدد ١١ ، ١٩٧٧ ، ص ص ٢١ .

١- الحضارة الإسلامية ومشكلة الهوية

نحاول في هذا الجزء الاجابة علي ثلاثة أسئلة : لماذا ندرس الحضارة الإسلامية ؟ وكيف ندرس الحضارة الإسلامية ، أي ما هو منهج الدراسة ؟ وما هي الحضارة الإسلامية ، هل يمكننا تعريفها ؟ (١)

أ- لماذا ندرس الحضارة الاسلامية :

لنبدأ بالسؤال الأول : لماذا ندرس الحضارة الإسلامية ؟ الإجابة علي هذا السؤال تنقسم إلي قسمين : - قسم يتعلق بالمسلمين ، وقسم يتعلق بالبشر أجمع . أما القسم الذي يتعلق بالمسلمين - كما يري - اسماعيل الفاروقي ففيه ثلاثة عناصر :

العنصر الأول : فمما لا شك فيه أن حضارة الاسلام كونت المسلمين ، وجعلتهم ما هم عليه ، هي التي شكلت لهم شخصيتهم ، وشيدت لهم ضميرهم ، وبلورت عقولهم ورؤياهم وهي التي زودتهم بالأخلاق ، والعادات ، وهي التي جمعت بعضهم إلي بعض فجعلت منهم مجتمعا عضويا ، بل أمة ينطوي المسلمين في اطارها ويعرف المسلمين أنفسهم بها . وهي التي علمتهم متي يسرون ومتي يحزنون ، متي يضحكون ومتي يبكون، متي نتحرك وندفع غير عابئين حتي بموت محقق ومتي نتأخر ونتأمل أو نجمد في مكاننا . فإذا أراد أحد التعرف علي المسلمين كان لابد له من التعرف عليها ، فكم بالاحري اذا أردنا أن نفهم أنفسنا ونقف علي حقيقة شخصيتنا ، وكم بالاحري اذا أردنا أن

---

(١) اسماعيل الفاروقي ، سلسلة محاضرات د. اسماعيل الفاروقي - كلية الآداب ، جامعة الاسكندرية ١٩٧٨ - ١٩٧٩ . انظر أيضا اسماعيل الفاروقي ، " جوهر الحضارة الإسلامية " مرجع سابق ، ص ٩ - ٢٧ .

نخطط لنمونا أو لاخراجنا من حالة أو ادخالنا في حالة أخري ، كم بالاحري اذا أردنا أن نلم بحركتنا منطلقا وهدفا ، سرعة وقانونا. وهل أجدر برحمة الله ممن عرف قدر نفسه وأجدرهم ببغضه ممن جهل نفسه .

العنصر الثاني : اننا ندين للحضارة الاسلامية بأعز ما أوتينا وهي شخصيتنا وهي أثمن وأعظم ما لدينا ، وهي أثمن وأعظم ما لدي الانسان قاطبة ، هي التي تميزه عن الحيوان والنبات ، بل وعن سائر البشر ، ولو عدمت الشخصية لهبطنا إلي مستوي البهائم أو لأصبحنا وعاءا فارغا تقوم الحضارات بملئه بشخصيتها ، فولاءنا للحضارة الإسلامية التي كونتنا وسوتنا وجعلت لنا شخصيتنا هو ولاء الابن للوالدة ، ولاء الجزء للكل الذي أنبته نبتا وجعله شيئا متميزا ، فمن طبيعة الكل ان تعمل أجزاؤه علي استمراره ، ودعمه ، وتقويته ، كما يتداعي الكل للجزء عند اصابته وضعفه وأول شروط هذا الاستمرار هو الولاء للحضارة الإسلامية ، فالتعرف عليها ثانيا ، فالعمل من أجلها ثالثا .

العنصر الثالث : الحضارة الإسلامية هي أغني الحضارات التي عرفها التاريخ اطلاقا ، فثراؤها خضم لا ينقطع ، كلما نهلت منه كلما زاد عطاؤه . حكم النظر في أي حقل من حقول الدين ، في أي حقل من حقول المعرفة والحكمة ، في أي علم من العُلوم أو فن من الفنون أو أدب من الاداب ، في أي حيز من الخلق أو المنفعة أو الجمال يرجع ذلك البصر اليك وهو خير.اذ يقف علي انجازات غذّت قرون وشملت ملايين

من مسلمين وغير مسليمن، ومازالت قادرة علي العطاء. الحضارة الإسلامية حققت لنا سعادتين ، سعادة الدنيا ، وسعادة الآخرة . ودفعت بموكب الانسانية دفعا إلي الأمام والعلا ، لذلك كان التعرف عليها ودراستها اثراء لنا ، غذاء لعقولنا وانعاشا لبصيرتنا واشباعا لتطلعنا في كل واد . هذه هي الاسباب أو العناصر التي تتعلق بالمسلمين[1] .

أما الأسباب المتعلقة بالبشر أجمع والتي تكون الشطر الثاني من الإجابة علي السؤال : لماذا ندرس الحضارة الإسلامية ؟ فهي - كما يري - اسماعيل الفاروقي ما يلي :

أولا : نحن أصحاب رسالة نوليها نشاطنا وحياتنا ، جبلنا عليها فأصبحت لنا طبعا وطبيعة ، لا نحيا ولا نزدهر الا بها . والرسالة هي ما كلف المسلمون بحمله منذ آدم عليه السلام ، اضطلع بها اسلافنا كما نضطلع بها اليوم ، اجلالا وطاعة لمصدرها ، وتفانيا بجوهرها وفحواها وحبا للبشرية المرسلة اليها . تأثرنا بها حتي أصبحنا مادتها ، وتأثرت بنا فلا وعاء لها الا لغتنا العربية ، فلقد انفعل بهذه الرسالة الاسلامية البشر أجمع . فما من أمة الا وخلا منها نذير - نذير منها - وما من نذير الا أوحي اليه بجوهرها ، الا وحملها ودعا اليها ونفذ ما فيها . ولو كانت هذه الحضارة الاسلامية منوطة بأمه من دون الناس منعزلة عن مجال التاريخ ، لكان العلم بها ضروري ، الا انها جعلت أصحابها يحيون فقط بعيشهم لغيرهم ، فجاءت سيرتهم سيرة

(١) انظر أيضا : عزت جرادات، " البديل الحضاري للمجتمع المعاصر " ، مجلة المسلم المعاصر، السنة ٤ ، العدد ١٣ ، (١٩٧٨) ، ص ص ١٢٩ - ١٥٠ .

اختلاط وتفاعل مع البشر اجمع وجاء تاريخ البشر محدثا بأثرهم في كل زمان ومكان . فكيف السبيل إلي صيرورة التاريخ دون دراسة الحضارة الإسلامية .

ثانيا : فالمسلمون قوم يومنون بان الله جعلهم خلائفه في الارض ، وهو سبحانه وتعالي الذي حملهم امانة السموات والأرض وهو الذي حدد معناها بالدعوة إلي الخير والنهي عن المنكر واقامة الصلاة وايتاء الزكاة ، وهو الذي وضع لهم العدل والقسط والاحسان شرعا ومنهاجا . هذا هو الذي يدعي بالحضارة الإسلامية ليس الا تحرك المسلمين في التاريخ طوعا لله وتحقيقا لأوامره فان ابدعت فبوحيه وان ابلت بلاءاً حسنا فرضا عنها وبتقديره سبحانه . لذلك كانت الحضارة الاسلامية مرآة تنعكس فيها الارادة الالهية ، وفي جوهرها – أي في التوحيد – تحقيق قدر لكل ما نعرفه أو يمكن لنا معرفته من أمر الله . وأمر الله هو كل ما يمكن ان يصلنا من عاله ، ففي دراسة الحضارة الإسلامية تعريف بأمر الله أي بما لا يمكن تجاوزه إلي طبيعة الخالق المنزهه .

ثالثا : الحضارة الإسلامية " روح " الامة الإسلامية ، والامة الإسلامية مجري كوني ابتداء بسيدنا آدم عليه السلام إلي الأنبياء ، وكان الوحي الذي تلقاه آدم نقطة الانطلاق لهذه الأمة التي تكونت وترعرعت حول ما تلقاه أبناؤها من هدي من السماء ، فتجاوب الأمة مع الوحي المنزل ، وهو – أي الوحي – ما جعل لها تاريخا وحضارة ، ولم يكن التاريخ الا سيرة هذا التجاوب . ولم تحظ أمة أخري من البشر بهذا أو بمثله مما حظيت به الامة الإسلامية . وذلك بأنها فعلا كانت محور التاريخ الاسلامي ، تدور عليه عجلة البشرية متأثرة بحوادث الأمة الناتجة عن تجاوبها مع الله خالق الكون ومسيره . فدراسة الحضارة

الإسلامية تحقيق لقيام هذا المحور الانساني وكشف عن محاولات الانسان لتجسيد الارادة الالهية في الزمان والمكان . بل هي دراسة لنمو الانسان نفسه، اذ ليست انسانيته الا وعيه المتكامل بأنه وسيلة الارادة الالهية وهدفها ، بان قوله وفعله للارادة الالهية هما الثقافة والحضارة والتاريخ .

فالذي لا يعرف الحضارة الاسلامية ولم يدرسها ، والذي لم يتعرف علي جوهرها ولم يلم بمحتواها وسننها لهو الانسان الذي لم يعي نفسه . وبذلك تنتهي الاجابة علي السؤال الأول .

ب- كيف ندرس الحضارة الاسلامية (منهج الدراسة) :

أما السؤال الثاني والخاص ، بما هو المنهج .. أو ما منهجية هذه الدراسة ؟ وهل للحضارة الاسلامية منهج خاص يجب اتباعه في دراستها ؟ يعرض اسماعيل الفاروقي لمنهجين : منهج خاطئ وشائع ، ومنهج صواب . نبدأ بالحديث عن المنهج الخاطئ : تعود المسلمون دراسة الحضارة الاسلامية بتقسيمها إلي خلافات متتالية ، راشدة وأموية وعباسية وعثمانية ، وتعودوا النيل من الخلافة الأموية والخلافة العثمانية . فالاولي في نظرهم حولت الخلافة الاسلامية من خلافة راشدة ديمقراطية تقوم علي الدين إلي ملكية عاتية يتوارث السلطان فيها بعد ان فرض علي الناس بقوة السلاح . أما الثانية – الحضارة العثمانية – عرفوها هرمة ضعيفة لا ثقافة لها ولا انجاز ، تخللها العفن وعدم التقدم فانهارت بحق تحت مطرقة الثورة العربية والاستعمار الأوروبي . وقد تقبلوا في دراستهم هذه مغالطة العباسيين ومغالطة الأوروبيين . ليس المهم في الخلافة الأموية ، من وجهة الحضارة الإسلامية ، ما اذا كان زيدا أو عمرا من الحكام انتزع السلطة انتزاعا ، بل المهم هو ما فعله وهو النظام السياسي الذي شيده ، من اكمال للفتوحات الاسلامية وتحقيق لادخال

الناس في دين الله . وفي هذا المضمار لا تقل انجازات الخلافة الأموية عن سائر الخلافات الأخري ، بل ربما زادت عليها بما فيها الخلافة الراشدة . كما وضع المسلمون في عهد الأمويين الأسس التي قامت عليها جميع أنظمة الاسلام المحققة لشريعة الله .

وليس المهم في الخلافة العثمانية انها آلت في آخر عهدها إلي التدهور والانحلال ، بل المهم ان رجالها كانوا قبل الاسلام وثنيين لا صلة لهم بالحضارة الإسلامية بل يختلفون عن العرب والمسلمين والشرقيين تمام الاختلاف ، أولئك الرجال دخلوا في الاسلام وتحضروا بحضارته ورفعوا رايته عاليا في أجواء لم تكن ترفع فيها لولا عبقريتهم وجهدهم . حقا لقد فجر الاسلام فيهم طاقات لم يعهدوها من قبل، فهم أعطوا للاسلام وحضارته جزيل العطاء ولا يحط من قدرهم أو من قدر ما قدموه للحضارة الإسلامية ان قامت بينهم في عصور انحطاطهم وبعدهم عن الاسلام وروحه حركات طاغية أو عنصرية تعلموها من الغرب ، مثل الحركة التورانية ، رغما عن اسلامهم .

اننا تعودنا انتقادهم بشدة منذ تلقينا عن أعداء الاسلام وحضارته درس القومية العنصرية التي لابد لها من التميز عن العنصريات الاخري ومحاربتها . لهذا أصبحنا ننتقد هذا الوجه من تاريخ العثمانيين ، لكن ما أبعد العنصرية المقلدة للغرب عن الاسلام وحضارته .

ليست هاتان المغالطتان العباسية والاوربية وحيدتين في افسادهما للمنهج الذي تعودناه . ان تسلسل الخلفاء والامراء والسلاطين ، ووصف ما قاموا به من أعمال وحروب ، وما حدث في بلاطهم من احداث لا يعد تاريخا للحضارة الإسلامية وهو بكل ما جاء فيه ليس الا ركنا صغيرا لا من الحضارة نفسها بل من

المجري الكوني أو مادة الزمان والمكان إلي حاملة للحضارة الإسلامية.أما الحضارة فهي قيم ورؤي تبلورت في الفكر والآداب والفنون وتجسدت في حياة العامة ، في الشريعة السائدة بينهم ، في أخلاقهم ، عاداتهم ، وأنواقهم ، من حيث هي عامة تفترض في سلوك الاكثرية ، لا من حيث هي شواذ . أما هذا الذي يدرس في مدارسنا الابتدائية والثانوية بل وحتي الجامعية ، فهو ليس من الحضارة الإسلامية الا بأقل القليل .

حمل الينا الغرب من مستشرقين ومستغربين وتلامذتهم منهجا جديدا لدراسة التاريخ اسموه " المنهج التاريخي " وهو أشد خطأ من المنهج السقيم القديم الذي ورثناه عن السلف ، أي منهج سلاسل الحكام ، وأغلب الظن ان المستغربين منا ، الذين يسابقون الغربيين أنفسهم في التذبذب والتبعية الفكرية لهم يجهلون الأسس الايديولوجية التي يقوم عليها المنهج التاريخي . انتشر هذا المنهج في الغرب بعد دارون ، وهو تطبيق لنظرية التطور الداروينية في العلوم الاجتماعية ، يعتمد في أساسه علي مبدأ التسلسل السببي بين حالات الشئ السابقة واللاحقة مؤكدا ان معرفة أحوال السابق هي كل ما يلزم لتفسير اللاحق . وبما ان المبدأ مأخوذ من العلوم الطبيعية فهو يتبعها في تعريف المعطيات المكونة للحالة المطلوب دراستها . لذلك يعتبر المنهج " كمعطي " ، كل ما يحس فقط ، لأنه الوحيد القابل للقياس والتقدير المادي ، وهو أيضا الوحيد الذي يمكن استعماله في التجارب وعزله لتقدير أثره في المعطيات الأخري .

وهذان الاعتباران يجعلان المنهج التاريخي منهجا محصورا في المادة ، لا يجوز له أن يتعداها ، وهو لا يقوي علي ذلك ، وان استطاع الاحاطة بكل العوامل المادية من جغرافية وطبيعة واقتصاد وسياسة وعسكرية واجتماع . فهو لن يحيط بها

جميعا ولابد له من اصطفاء عناصر وعوامل محددة . جاء اذن تفسيره لاحداث التاريخ تفسيرا ماديا وجزئيا بالضرورة وهذا مسخ للحضارة وتاريخها ، فالحضارة روح وجسم تحركه الروح ، ولا يجوز للجسم ان يفسر الروح ، ولا يمكن لأي منهج الاحاطة بكل ما يتخلل الجسم من عوامل مادية . فتفسيره للحضارة ليس مسوخاً لتجاهله للروح فحسب ، وهي محرك الجسم الأول ، بل هو ناقص حتي في وصفه للجسم .

وكم قرأنا من تفاسير الغربيين والمستغربين السقيمة للفتوحات الاسلامية بأنها جاءت نتيجة لتكاثر السكان وضغطهم أو نتيجة فقر الصحراء وضغوطها الاقتصادية علي أهلها أو نتيجة الحملات الفارسية والرومية والحبشية التي زرعت في نفوس العرب ارادة الثأر والانتقام ، أو نتيجة اقتحام البلاد المفتوحة لثرواتها الضخمة ، أو نتيجة عوامل نفسية شتي خالجت صدور سكان الصحاري الغزاة . وكذلك تفاسيرهم في انتقال الخلافة من دمشق إلي بغداد ومن المدينة إلي دمشق . أو في أسباب تأخر المسلمين وانحطاطهم ، أو ما عاودهم من يقظة ونهضة . هذه التفاسير كلها مرفوضة رفضا باتا لعدم اعترافها بالحقيقة كاملة ، ولا تكتمل الحقيقة الا باعتبار الجانب الالهي والجانب الانساني الروحي المتجاور مع الامر الالهي ، سواء كان محققا أو مخالفا له ، بل ما عدا ذلك مغالط وماسخ للحقيقة .

اذا كان ذلك هو السبيل الخطأ الذي يجب علينا الا نتبعه فما هو السبيل الصواب ؟ السبيل الصواب هو منهج الاسلام . وما هو المنهج الاسلامي ؟ للمنهج الاسلامي ثلاثة خصائص تميزه :

الميزة الأولي : يعرف المنهج الاسلامي الحقيقة المعطاة ، المراد تحليلها

بجانبها الروحي المادي . فالله سبحانه وتعالي حقيقة فعالة لا سبيل إلي انكارها وهو جل جلاله مكون من كل حقيقة يراد درسها أو تحليلها ، قد تكون الحقيقة جمادا أو نباتا أو حيوانا ، يعمل الله فيها اما بسبب أو مباشرة فتنفذ ارادته بالضرورة ، واما ان تكون الحقيقة المدروسة انسانا أو قوما ينفذون ارادته طوعا أو ينكرونها ويعملون عكس ما تتطلب . ففي جميع الحالات يقوم الله تعالي وتقوم ارادته بالدور الرئيسي في تكوين الحقيقة تحت الدرس . هذا الدور الالهي والجانب الروحي من كل حقيقة ، فالمادة ليست كل شئ والروح أو القيمة عامل مستقل عن المادة مغاير لها ، لا ينتسب اليها بشئ ولا يعود اليها في أي نقطة من نشاطه وفعله ، فالروح أو القيمة عامل مؤثر فعال في الحقيقة له مبادرته ، وله منطقه وقوته . ان أمكن التعرف عليه ، فبموجب مقولاته الخاصة به ، لا بموجب المقولات المستمدة من المادة أو التعميمات المستنبطة من ظواهرها ، فهو عامل مطلق، قائم بذاته .

ولا يكون الوصف علميا اذا لم يؤخذ هذا الجانب من الحقيقة بعين الاعتبار لانه تجاهل جانبا ليبرز جانبا آخر علي حساب الجانب المحذوف . مثل هذا الوصف لا يكون كاملا ، ولا موضوعيا . ولا تنفع الحجة بان القيمة حكما شخصيا لا علاقة له بالموصوف ، لان هذه الدعوي هي المطلوب اثباتها قبل الرجوع اليها كدليل ، واستعمالها في هذا المجال ، ضرب من الفكر الدائر المخادع .

ومن وجهة وصفية بحتة فالمادة ليست هي نفسها قبل وبعد تأثير القيمة فيها ، ذلك ان أثر القيمة واقعي لا سبيل لانكاره ، فالاثر القيمي هو ما يعيد تشكيله المكونات الاخري فيجعلها خاضعة له ، تميل وتصبوا اليه في صميم كيانها . هذا في المخلوقات اغير البشرية ، أما في البشر وأفعالهم والحضارة كلها

تتعلق بهم . فالقيمة محرك جذري يخضع له الانسان في جميع حركاته بل حتي في سكونه .

الميزة الثانية : يعرف المنهج الاسلامي الحقيقي بجانبيها الروحي والمادي ، مدركا لما للجانب الروحي من أولوية في تسبيب الظاهرة أو تكوين الحقيقة . فالعالم في نظر المنهج ليس مجرد سلاسل من الأسباب والمسببات تتابع عفوا أو تجري من لا نهاية إلي ما لا نهاية كما قال ابن سينا . اذ ليست القيمة أو تقدير الله تعالي لمجري الظاهرة مجرد عنصر من العناصر المكونة ، بل هو العنصر الرئيسي ، لذلك يري المنهج الاسلامي العالم كحركة منتظمة ، كل شئ فيها بحسبان وقدر ، يجري في مستقر متناسق مع بقية الكون ويرتبط بغيره من الموجودات ارتباطا عضويا غائيا . فأول ما يسعي المنهج الاسلامي إلي تحديده في أية ظاهرة يتناولها بالدرس والتحليل ، هو وصف جانبها الغائي في الكون - أي ما هي الغاية من وجودها . ينقل المنهج الاسلامي بطبيعته العلم الذي ينفع ، وهو العلم الذي يتعرف إلي مقاصد الاشياء . فالعلم المرفوض هو العلم الذي ضرب بالجانب القيمي عرض الحائط ، وانصب علي وصف الجوانب الأخري دون الاكتراث بمكانة الوصف من التدبير الكوني أو الانساني. ويهم المنهج الاسلامي ان تتوزع مجهودات الانسان حسب سلم القيم ، وهو سلم معطي فيها ، مستنبط منها ، لا يؤتي به من الهوي ويفرض عليها ، فكما انه من طبيعة الشئ ان ينظر إلي جانبه القيمي ، فمن طبيعته أيضا ان يقدر حسب قيمته فلا يقيم الا بقدره .

ولا معني للقيمة دون المكانة، فالنفس المدركة لا تدرك الاشياء مجردة بل تدركها متفاعلة معها في نفس الوقت ، أي متحسسة لقيمتها ، متأثرة بها . اذ ليست عملية الادراك كلها حسية لا يختلف جانبها الحسي عن الجانب القيمي موضوعية

واستغلالا . كذلك ليس ادراك القيمة مجردا ، بل هو ادراك مكانة الموصوف بين الموصوفات عموما ، هو ادراكه مكانة ذلك الموصوف في سلم الارتباطات الغائية . فالنفس الانسانية مثلا ، لا تدرك الخير الا كواجب أو مندوب أو مستحب أو مرغوب ، ولا تدرك الشر الا بعكسها ولا معني للوجوب والندب والاستحباب الا بالنسبة إلي الواجبات والمندوبات والمستحبات الأخري . لهذا لا يأتي العلم بالأشياء منفصلا عن أولوياتها في سلم القيم والواجبات بل متواحدا معها مما يجعل العلم بها احساسا بوجوبتها في نفس الوقت . لهذا قال سلفنا ان العلم والاخلاق شئ واحد ، وساووا بينه وبين الفضيلة والسعادة . وما تكريم العلم ورجال العلم الذي جاء به الاسلام الا منطوي خلقيا لهذا المبدأ المنهجي .

الميزة الثالثة : لتعريف أية ظاهرة أو حقيقة أو شئ يتطلب المنهج الاسلامي اعتبار جميع الموثرات والمسببات العاملة في كل ظاهرة ، مهما تنوعت ، فهو يعتبر أي تعريف لا يلم بجميع أطراف التأثير والتسبب ناقصا . فالسببية التي يفترضها المنهج الاسلامي ليست خيطا أو مجموعة خيوط ، بل حقلا يتجمع فيه الكون كله للصب في الظاهرة المعينة . ويعتبر أيضا أن نتيجة وجود الظاهرة حقل أخر ينطلق من نقطة تلك الظاهرة فيعم الكون كله . فالتفسير الاقتصادي للظواهر مثلا ، محدود بجزء ضئيل من هذا الحقل الكوني الواسع ، وهذا هو سبب تواضع صاحب المنهج الاسلامي ، فهو ان ألم بأي جزء من أجزاء الحقل السببي اللا متناهي ، أيقن ان هنالك أجزاء لابد له من الانفتاح اليها وأخذها بعين الاعتبار ، كلما بان منها ما له علاقة بالظاهرة المعينة وهو أبدا لن يلم بكل ما في الحقل السببي من عوامل وأن يحيط بما فيه من نتائج .

فموقفه هو موقف المتوسط بين الشمول المطلوب واستحالة الاحاطة ، فكلا المبدأين يشدانه في اتجاهاتهما المعاكسة . وهذا هو سبب ديناميته . وهو يجعل المنهج الاسلامي منهجا استقرائيا تجريبيا في غاية الوصفية والنقدية ، لهذا يوقن أيضا صاحب المنهج الاسلامي بان ما من ظاهرة الا والله من ورائها ، فهو ، أي الله تعالي ، عنصر اللا محدودية في الحقل السببي ، وهو العنصر اللا متنبأ به في حقل النتائج . هو السين في السبب والسين في النتيجة . لذلك كان لابد للباحث الاسلامي من استقراء جميع الأسباب الممكن استقراؤها ثم اضافة " والله أعلم " وكان لابد له من تقدير جميع النتائج الممكن تقديرها ثم اضافة : " ولله عاقبة الأمور " .

اذن يتطلب المنهج الاسلامي عقلا موسوعيا من قبل الفاحص ، محيطا بجوانب كثيرة خارج حقل التخصص المعتاد دائما وأبدا إلي ما يستكشف من جديد، ومتيقنا ان وراء كل دليل أدلة أخري لا حصر لها ولا نهاية ، مما يجعل الكون عضويا وحيا تعمل فيه ارادة الله . فالمنهج الاسلامي اذن أكثر علمية وأدق موضوعية وأكثر من المناهج الأخري التي تدعي العلمية ولا تحقق ، وتدعي الموضوعية وتمسخ الظاهرة مسخا .

وقد ابتدأ العقل الغربي يعود شيئا فشيئا إلي علمية وموضوعية المنهج الإسلامي . وما إصراره علي البحث المتعدد الاختصاصات ، الا لوعيه ان ما من اختصاص يستطيع الجزم في أمر ظاهرة من الظواهر الا بحكم مسبق ، وكذلك لم يكن انتشار المنهج الفينومينولوجي الا لوعي الغرب أو المقولة النظرية ، والقيمة معطيان كائنان في الظاهرة ، علي الفاحص ان يتبينهما مباشرة ، بالحدس والملاحظة وامعان النظر ، وانهما لا تصدران عن الانسان أو تفرضان علي الظاهرة من الخارج . ومن شر البلية والداعي إلي الاحتقار والسخرية ، ان يطالب المستغرب

المسلم باتباع غير هذا المنهج الإسلامي ، حجته ان المنهج التجريبي المادي الذي تلقاه عن الغرب في دراساته الجامعية ، وهو وحدة المنهج العلمي ، ليست واهية فحسب ، انما تدل علي تأخره في متابعة الغرب في تقدمه ، وهي أيضا الدليل القاطع علي عدم أصالته .

جـ- ما هي الحضارة الاسلامية :

نأتي إلي السؤال الثالث والأخير : ما هي الحضارة الإسلامية ؟ الإجابة علي هذا السؤال - كما يري - د. إسماعيل الفاروقي تنطوي علي قسمين : التعريف الآني للحضارة ، التعريف الماهي للحضارة . والتعريف الآني للحضارة : هو الإجابة علي السؤال ما هي الحضارة ؟ من هم الناس الذين وجدت الحضارة بينهم ، وما هي الأرض ، وما هو التاريخ الزمني الذي وجدت فيه - أما التعريف الماهي فهو الجواب علي السؤال ما هو فحوي هذه الحضارة ، ما هو مضمونها وما هو محتواها. جرت العادة علي تعريف الحضارة الاسلامية بأنها الظواهر السائدة في الوطن الاسلامي الكبير منذ ان أصبحت أمصاره المتعددة اجزاء فيه ، ابتدأ في مكة ثم سار إلي المدينة ، وإلي الجزيرة ومنها انطلق إلي الهلال الخصيب وشمال افريقيا وفارس والهند ، وهلمّا جراً ...... واعتبر أهل هذا المجري أجزاء من الأمة الاسلامية منذ الأربعة عشر قرنا الأخيرة ، وهذا هو التعريف الآني المعتاد للحضارة الاسلامية .

ويرفض " اسماعيل الفاروقي " هذا التعريف ، ويذهب إلي أن الحضارة الاسلامية هي حضارة عمرها عمر التاريخ البشري ، هي حضارة ابتدأت منه حوالي ستة آلاف سنة وانتشرت - بالطبع - من هذا المسرح الذي نسميه المسرح العربي علي دفعات ، كانت الحضارة الاسلامية بالمعني الأول هي اخر دفعاتها .

والمشكلة هنا هي ، لماذا نعتبر ما يسمي بالحضارات السامية القديمة ، حضارة اسلامية ؟ لماذا نأخذها جزءا لا يتجزأ من هذه الحضارة الاسلامية الكبري ؟ هناك عدة أسباب : سبب سلبي وأسباب ايجابية .

السبب الأول : هذه الحضارات التي تسمي الآن سامية من قبل علماء التوراة من مسيحيين ويهود غربيين من قبل مائة سنة أو أقل فقط . وأطلقوا عليها هذا الاسم اعترافا منهم بتسلسل بيولوجي لشعوب هذه المنطقة من سام بن نوح . ولا يوجد – حقيقة – اشارة واحدة في جميع مصادر تاريخ الأمم السامية إلي أن أحدا منهم عرف نفسه بهذا التعريف حتي اليهود أنفسهم ، لم يعرفوا أنفسهم بأنهم أبناء سام. لذلك هذه التسمية بان الحضارة السامية هي حضارات غير اسلامية أو غير عربية تسمية مرفوضة . وهذا السبب سبب سلبي .

أما الأسباب الايجابية فهي :

أولا : هذه الحضارات السامية كلها نشأت في مسرح واحد في الهلال الخصيب بما فيه الجزيرة العربية ، وهذا المسرح له حدوده الطبيعية ، وهذه الحدود الطبيعية جعلته وحدة لا تتجزأ . صحيح ان السكان في قسم منه كانوا مهاجرون من قسم آخر . لكن سكان العالم لم يهاجروا اليه ولم يهاجر هو إلي الأقسام الأخري من أجزاء العالم ، ولذلك جاء مسرحه مسرحا موحدا ، كل الاحداث حدثت فيه .

ثانيا : اللغة ، فهذه اللغات التي تسمي لغات سامية ، كلها لغات عربية ، – ويا حبذا لو وجد الدارسون لدراستها وتحقيقها ، فدراسات الحضارات السامية دراسات أجنبية – والدليل علي أن هذه اللغات هي لغات عربية هو ان اللغة العربية التي نعرفها اليوم هي لغة " أم " ، بمعني ان جميع أشكال الكلام وجميع قواعد الصرف والنحو

الموجودة في كل اللغات السامية عرفتها اللغة العربية . اذن هذه اللغات السامية ليست الا منحدرة من قلب الجزيرة العربية متأثرة بتأثيرات تاريخية وجغرافية ونسبية أخري أدت إلي ضياع بعض المفردات وبعض القواعد الصرفية ، أو استبدالها بأشياء أخري .

ثالثا : وحدة الجنس ، صحيح ان الانثروبولوجيين ليس لهم حق في الكلام عن الحضارة الإسلامية بلغة انثروبولوجية ، لكن اذا اعتبرنا ما يقولونه وقدرنا بالحق الذي يلزمه ، لاشك انهم علي حق عندما يقولون بأن الجنس السامي جنس واحد ، وان البشر الذين الفوا هذه الحضارات السامية كلهم من جنس واحد له خصائصه الطبيعية والنفسانية .

رابعا : وحدة التاريخ ، فتاريخ الأمم السامية كلها تاريخ واحد ، يتخالط مع بعضه البعض ، ويتكرر تكرارا . وهو تاريخ أمة ، تتمثل فيه نفس القوي ونفس الدوافع . فكل الحركات التي يتالف منها هذا التاريخ شبيهة بالحركات التي نعرفها بالاسلام . وهي ان كانت شبيهة بالاسلام الا انها ليست تماما كالاسلام، انما هي حركة هجرة وتداخل بين السكان ، وحركة بلورة جديدة دون انتهاك القيم السائدة ، ثم اعادة البناء علي طراز البلورة الجديدة .

خامسا : وحدة الدين ، فهذه الأمم السامية كلها دينها كان واحدا ، لا واحد في التفاصيل وانما واحد في الجوهر ، وما هو هذا الجوهر الذي تقوم عليه وحدة الاديان السامية :أولا : ازدواجية الحقيقة ، كل هذه الأديان عرفت الحقيقة كاثنين ، كمكونين ، خالق ومخلوق ، كل الفرق قائم بينهما ، لا يمكن للخالق ان يكون مخلوقا ، ولا للمخلوق ان يكون خالقا، فلم تكن هناك حركة مرور بين الخالق والمخلوق ، كما

كانت الحضارة الفرعونية القديمة ، أو في الحضارة الاغريقية ، أو كما كانت وما تزال في الحضارة الهندوكية . ثانيا : ازدواجية الحقيقة ازدواجية مطلقة ، بالرغم من هذه الازدواجية قالت الاديان السابقة كلها بأن هنالك أهمية تنبع من عالم الخالق وتتجه إلي عالم المخلوق ، وهذه الأهمية هي التي يجب أن يكون ، هي الأمر ، أي انه هنالك علاقة بين الخالق والمخلوق ، وان هذه العلاقة هي ان الخالق رب المخلوق ، يأمره فيجب علي المخلوق أن يطيعه . ثالثا : براءة المخلوق ، فهذه الأديان السامية كلها قالت ببراءة المخلوق ، ولم تعترف قط ، كما اعترفت المسيحية الاغريقية ، أو الدين الاغريقي القديم أو الدين الهندوكي بأن المخلوقية سقوط عن الالهة وشر ، بل اعترفت ببراءة المخلوقات جميعا، وجميع هذه الأديان اعترفت بقدرة المخلوق وقابليته ليتخير نفسه ، وتغيير العالم من حوله . وجعلت في النهاية ، الاخلاق هي المقدار الذي يغير الانسان فيه نفسه ويغير وجه الطبيعة . وكلها تحاسب الانسان علي هذا العمل أي يقوم ميزان الاخلاق فيها علي حساب ، فالذي يعمل ما أمره الله يجازي جزاءا حسنا ، والذي لا يعمل ما يأمره الله يجازي جزاءا شرا .

هذه المبادئ الخمسة هي فصول الدين ، وهي تجدها في جميع الاديان السامية ، فوحدة المسرح ووحدة اللغة ووحدة الجنس ووحدة الدين ووحدة التاريخ كلها تجعل من الحضارات السامية حضارة واحدة ، وشبهها بالاسلام كبير جدا ، لدرجة ان الله تعالي قال لنا بتساويها بالحضارة الاسلامية . فالله تعالي قال لنا ان الاسلام ليس الا الحقيقة ، وانه ليس إلا ملة ابراهيم واسحاق ويعقوب ، وان الاسلام هو دين نوح وآدم ، فالاسلام ساوي بين هذه الحضارات والاديان وهذه الحضارة في جوهرها هذا تختلف عن حضارة مصر القديمة ، وعن حضارة

اليونان، وعن حضارة الهند كل الاختلاف . وهي دائما المؤثرة في جيرانها ، ولم تؤثر جيرانها فيها ، بل علي العكس، هذه الحضارة الاسلامية الكبري الشاملة ، انصهر بها من دخل عليها من آريين ومن فلسطينيين ومن فرس ومن أغريق وروم وغيرهم .

ولهذه الحضارة الاسلامية الكبري وقفات ، الوقفة الأخيرة منها هي الوقفة المحمدية ، الوقفة التي جاءت ببعث الرسول لكن قبل هذا البعث كان هنالك وثبات أخري، كانت بعثة النبي عيسي عليه السلام ، والنبي موسي عليه السلام . وكان قبل بعثة ابراهيم الخليل عليه السلام بعثات أخري لم يحدثنا القرآن عنها ولكنه أخبرنا انه ما من أمة الا خلا فيها نذير ، وان الرسالات جميعا قامت علي مبدأ ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت . بالطبع في تلك الرسالات اختلافات ، ولكنها ليست في الماهية ، انما هي في الشرائع ، في الكيفية – كيفية التطبيق – فالنسخ لا يكون في الماهية كيفية التطبيق ، أما الماهية فدائما واحدا والجوهر دائما واحد .

هل من جديد كان في الوقفة المحمدية الأخيرة ؟ الوقفة المحمدية الأخيرة جاءت بالشئ الكثير ، الجديد . فهي أكبر وأعظم حركة في تاريخ هذه الحضارة الاسلامية الشاملة ، وهي أكبر وأعظم بلورة ، وأكبر وأعظم انجاز . ولذلك جاء الاسلام الهجري معرفا للحضارة الاسلامية كلها ، وقد أعطاها جوهرها قديما وجديدا ، قديما لتوافقه مع الجوهر السابق ، وجديدا لأنه أخرج هذا الجوهر اخراجا واضحا بينًا ، يؤهل الأمة الاسلامية للقيام بمهمتها العالمية الشاملة . بينما في الماضي لم تكن رسالة هذه الحضارة الاسلامية علي تلك الدرجة من الشمول أو من العالمية .

وهناك مبدأ يعد أساسا للحضارة الاسلامية ككل يعرف بالتوحيد . فالتوحيد هو المبدأ القائل بأن الله موجود ولا اله الا هو ، والتركيز علي النصف الثاني ، لا علي النصف الأول . لأن النصف الأول كان معروفا أما النصف الثاني فجديد . والجديد في النصف الثاني - لا اله الا الله - هو انه لا يوجد قط في هذه الحضارة الاسلامية الشاملة موقف بين لم يحدث فيه ليس من ازدواجية الحقيقتين الاثنتين ، حقيقة عالم الخالق ، وحقيقة عالم المخلوق ، حدث لبس واللبس من طبيعة الانسان ، فالانسان فيه هوي وفيه نسيان ، ولأن الحضارات الاسلامية تبلورت كلما حصلت هجرة من الهجرات ، والهجرة جاءت بمؤثرات جديدة زمانية ومكانية أثرت في اللغة . انتقلت هذه الرؤية من لهجة إلي لهجة أخري ، وهذا الانتقال في اللهجات أدي إلي الالتباس . فجاءت الوقفة المحمدية تطالبنا بتجميد اللغة ، وتجميد اللهجة حتي تكون هذه الرسالة ، الرسالة الختامية (١) .

وهذا التوحيد هو " مبدأ معرفي " وهو مبدأ ميتافيزيقي ، وهو مبدأ أخلاقي . أما كونه مبدأ معرفة فلأنه يعتبر وحدة الاله هي وحدة الحقيقة ، لهذا جاء ضد الشك وضد النسبية ، وضد اللا ارادية ، وجاء أيضا ضد التعسف ، فلا ازدواجية في سبل المعرفة ، فالحقيقة واحدة وسبيلها واحد ، وحقيقتها وجوهرها واحد .

واذا كانت هذه الحضارة الاسلامية قد تقبلت في وقفتها الأخيرة أن يكون للانسان سبيل للعقل وسبيل للنقل ، فالمحتوي واحد والمضمون واحد ولا يمكن التفريق بينهما . وعلي مثل هذا المبدأ تقوم هندسة الانسان ، أي قيام الانسان بتغيير نفسه

---

(١) انظر: مقالة اسماعيل الفاروقي عن التوحيد كجوهر للحضارة الاسلامية ، " جوهر الحضارة الاسلامية " مرجع سابق ، ص ٩ - ٢٧ .

، وبتغيير المحيط الذي يعيش فيه .

فالتوحيد هو المبدأ المعرفي الذي يلازم ابن هذه الحضارة في قيامه بهذه الهندسة الانسانية والطبيعية .

والتوحيد " مبدأ ميتافيزيقي " ، يفسر اللغز الكوني ، لا لأسباب عدة ، بل سبب واحد ، الكون منظم لا فوضوي . وكون العالم المخلوق منظم ، ضروري للعلم الطبيعي ، لأنه لا يمكن للعلم ان تقوم له قائمة الا اذا كان منظما ، فالتنظيم هذا يجعله معقولا ومفهوما . ولكنه أيضا يجعل باب العلم مفتوحا إلي الأزل ، وذلك بسبب فاعلية الله تعالي في هذا الكون ، ففيه الديناميكية العلمية . وهذا المبدأ التوحيدي كمبدأ ميتافيزيقي يحفظ المعني والغاية معا . فالعالم المخلوق لم يخلق عبثا ، ولابد من التجرد من التجزيف ، والتجزيف بمعني جعل هذا العالم ملئ بالالهة وملئ بالأرواح والغاء السحر ، وتأكيد التخطيط والهندسة الفعالة .

التوحيد " مبدأ أخلاقي " ، فهو يعني ان الله ربنا ، فلا تفضيل بين المخلوقات بل تساوي ، لا عنصرية ولا عدمية ، ولا يوجد أحد فسر انتخاب سيدنا نوح أو انتخاب سيدنا ابراهيم التفسير الخلقي الا القرآن الكريم . ان ارادة الله هي أوامره ، هي القانون والشريعة ، ولذلك جاء الحكم السياسي في الاسلام حكم القانون والشريعة لا حكم الشعب ، ولا حكم العنصر ، فهو ضد النسبية ، وضد اللذة ، وضد النفعية . وقد حمل الانسان الامانة ، امانة الله ، امانة السموات والأرض . وأعطي بهذه الأمانة معني للحياة ، قيمة ، وعلي ذلك تقوم عزة الانسان . وكما حمله المسئولية كما يجعله بريئا وحثه علي الاقبال علي الحياة لا علي التنكر لها ،

كما أعطاه الامل في النجاح والحث علي الفلاح وان لم ينجح فقد بقي له الأمل ، بأن عناية الله في التاريخ قائمة .

وأخيرا التوحيد " مبدأ جمالي " ، فليس الجمال الا لله والمخلوق ليس الها وليس حيزا للتعبير عن جمال الله . طبعا ، الحضارات الاخري ، الاغريقية والهندوكية، والفرعونية اعتبرت الانسان حيزا للتعبير عن الاله ، ان لم تعتبره الها .

ولكن التوحيد كمبدأ جمالي ، لا الانسان ولا الحيوان يعتبران حيزا للتعبير عن الاله ، بل الكلمة هي الحيز الأول الذي يعبر عن جلال الله وتنزيهه . واذا كان لابد من الصور الحسية ، فاذا قدمها المصور الاسلامي ، مهندسا كان أو معماريا أو مزخرفا لكل المواد ، موسيقيا أو مرتلا أو عازفا ، جاءت الصورة الحسية التي يعطيها تعبر لا عن الله سبحانه وتعالي ، بل عن تنزيه الاله . أي عدم قابليته للتصوير والتعبير . لذلك جاءت كل الانتاجات الفنية في ضوء هذه الحضارة مبنية علي مبدأ واحدا هو التجريد عن الطبيعة ، واللا نهائية – واللا مخلوقية – اللا نهائية – في الفن ليست الا الوجه الحدس للشهادة . هذا هو التوحيد كجوهر للوقفة الأخيرة التي وقفتها الحضارة الاسلامية الكبري في تاريخها المجيد .

٢- العرب ومشكلات العصر الحديث

يجب علينا عند التحدث عن العرب والمشكلات المعاصرة ان نعرف ما هي المشكلة وان نحدد معني " المعاصرة " ومن هم العرب الذين نتكلم عنهم . " والمشكلة عبارة عن قيام فجوة بين " ما هو واقع " وبين " ما يجب أن يكون". ونعني بالمعاصرة " " المشاكل القائمة بيننا اليوم حتي وان كانت قديمة وابتدأ عهدها منذ قرون . اما " العرب " الذين نتكلم عنهم فهم كما يعرفهم الدكتور اسماعيل راجي الفاروقي الذين يدينون بالمقولات الكامنة في اللغة العربية التي بلورها القرآن الكريم وهو يري ان " العرب " ليس هم المستشرقين الذين يجيدون التكلم باللغة العربية وليسوا الذين يدعون العروبة ويحاربونها مدعين ان لهم هوية غير عربية بالرغم من تكلمهم وشعورهم باللغة العربية ، وكذلك ليس العرب فقط أولئك الذين يسكنون الدول العربية فهذه الدول وضع حدودها الانجليز والفرنسيون ، وهي حدود مصطنعة ، ووراء هذه الحدود اناس كثيرون تمسكوا بمقولات القرآن الكريم فجعلوها معايير فكرهم وشعورهم وحياتهم فدانوا بها .

والمشكلات المعاصرة سبع لابد من اختيارها من بين مشكلات كثيرة يعاني منها العرب ، وهي تقع في حقول عدة ، كل مشكلة في حقل معين ، من خلال تناولها يمكن ان نتفهم فحوي التأخر أو فحوي الفجوة بين الواقع وبينما يجب ان يكون في هذا الحقل .

فهناك مشاكل في حقول الدين والتربية والاقتصاد والسياسة والاجتماع والعلوم والفنون ، وهذه المشاكل نتعرض لها لا تعدادا ولكن كفحوي لكي نستبين العلة

(١) اسماعيل الفاروقي ، سلسلة محاضرات . اسماعيل الفاروقي بكلية الآداب ، جامعة الاسكندرية ١٩٧٨ - ١٩٧٩ .

التي تسبب وجود الفجوة بين الواقع وبين اليجب ان يكون في كل حقل من هذه الحقول.

أ- الديـــن :

المشكلة في هذا الحقل هي مشكلة الايمان وعدم الايمان . والايمان هو التصديق بأن الله هو الله وأن ليس كمثله شئ ، وانه هو الأول والآخر وهذه الحقيقة لها وجهان :

الوجه الأول ، وهو الوجه الميتافيزيقي ، وهو التصديق بأن الله خالق كل شئ وانه هو سبب ومدبر كل شئ ، فالعالم الذي نعيش فيه كل ما يحدث فيه له سبب واضح وهذا السبب هو فاعلية الله تعالي . الوجه الآخر ، هو الوجه القيمي ، ومعني ان الله هو الخير النهائي الذي نصبوا اليه ، هو الملأ الأعلي للقيم ، أي هو الخير الكامل الذي ترتكز اليه جميع سلالم القيم ، هو هدف الحياة من أولها لآخرها .

والايمان أيضا عمل ، والعمل هو ما نفهمه بمعني العبادة ، أي بمعني الخدمة، فليست العبادة مجرد القيام بطقوس ، بل هي العمل العام الشامل الذي يبدأ بالطقوس وينتهي بسد الفجوات في جميع الحقول بين الواقع وبين ما يجب أن يكون . وعدم الايمان هو عدم التصديق بأن الله هو الله ، أي أن أشياء أخري غير الله هي الله . وهذه الأشياء تتفاوت من الطبيعة الانسانية بجميع عناصرها إلي القوي الطبيعية ، فكم منا يضع عنصرا من عناصر الطبيعة الانسانية معبودا له . فهناك المال والنساء والسلطة والطعام والرفاهية واللذة وكل هذه آلهة دون الله .

وعدم الإيمان من حيث التصديق أو عدم التصديق ليس هو الجانب الوحيد ،

انما هنالك جانب عملي ، هو عدم العمل . وعدم العمل اذا وجد مع عدم التصديق فهو غير شر ، أما العمل الذي يعتبر شرا فهو تحقيق ارادة الآلهة الأخري . بمعني آخر ، ان عدم الايمان هو عدم تصديق وهو أيضا عدم عمل بمشيئة الله أو عمل لارادة الآلهة الأخري .

والعمل من حيث هو عدم ايمان يعتبر شر ، وهو أيضا عمل بسلم من القيم غير السلم الذي وضعه الله تعالي . أي أنه اذا اختلفت المكانة التي تتميز بها القيمة في سلم القيم عن مكانتها الأصلية الموضوعة لها ، كان العمل بها شرا ، كتفضيل قيمة علي قيمة عن غير عقل وبمخالفة الشريعة . لماذا عدم الايمان مشكلة ؟ ان عدم الايمان مشكلة لان الحياة سداد الحاجات ولابد لسداد الحاجات من الانضباط انضباطا يتم بما هو ليس بحاجة ، فلا يمكن للحاجة ان تكون انضباطا لنفسها . والخلافة بمعناها القرآني – خلافة الانسان في الأرض – هي تنظيم سداد هذه الحاجات حسب أولوياتها المعينة لها في قيمتها . أي في ارادة الله المنزهة . والخلافة أيضا خلق للحاجات حسب ما تقتضيه القيم ، لا فقط في سداد الحاجات ، بل في خلق حاجات جديدة مبدعة . وعدم الايمان مشكلة لان وجوده معناه عدم وجود الانضباط ، أو الانضباط بحاجة من الحاجات بدلا من القيم ، وهذا معناه فوضي الحرب ، حرب الفرد علي الجميع ، أو حرب الفرد علي الحزب ، أو حرب الحزب علي الأحزاب الأخري . وفي الفوضي الناتجة في هذه الحروب لا تحقيق لأي قيمة ايجابية . وعدم الايمان مشكلة لان الايمان بالله لا تعلو عليه حاجة ، لأنه كفيل بضبط النفس ، وهو مصدر الطمأنينة والسكينة فاذا لم يكن هناك ايمان بالله وانضباط بقيمه التي هي تشكل ارادته فلن يكون هناك وازع غير الحاجة واذا ما تعارضت الحاجات

مع بعضها البعض فانها تؤدي إلي الحرب ، وإلي انعدام الحاجة والفوضي والهلاك.

هذه المشكلة تفشت في الطبقة الغنية في مجتمعنا بأن اوجدت ازدواجية في قلوب الناس وعدم وضوح رؤية للقيم التي هي ارادة الله . أما في الطبقات الفقيرة فالمشكلة غير متفشية ، فالايمان موجود ، ولكنه ساكن يلزمه التحريك حتي ينطلق لسد الفجوة بين ما هو واقع وبين اليجب ان يكون .

كيف تحل مشكلة عدم الايمان ؟

أولا : نحن نؤمن ان لا هادي الا الله ، فالهدي من عنده ، ولكن هذا لا يمنع الانسان من ان يربي نفسه وأخاه وولده ، فالتربية قادرة عليَ حل هذه المشكلة .

ثانيا : تحل هذه المشكلة أيضا بالأسوة الحسنة ، فهي تحقيق للقيمة ، والقيمة ارادة الله ، واذا تحققت ارادة الله في عمل صالح احدثت القيمة في الناس الآخرين ذكري ، واحداث الذكر في الناس هو الهداية . فالايمان ينتشر بين الناس بالعمل الصالح الذي يقوم به المؤمنون .

ب- التـربيـــة :

التربية هي تحضير الجيل الناشئ لتحمل أعباء الخلافة بمعناها القرآني – خلافة الانسان لله في الأرض ، والتربية تعريف وترغيب . أما التعريف فهو التعريف بملأ القيم وأنظمتها ، أي سلمها وعلاقتها الافقية والرأسية . هو التعريف بالمواد " الزمكانية " التي تحقق القيم ، أي التي تجسد القيم، ولا يكفي ان نعرف القيمة ، بل يجب علينا ان نعرف الحقيقة المؤلفة من الزمان والمكان التي تجسد هذه القيمة حسب مقتضياتها . والترغيب هو تحبيب الناس في القيم والتأثر بها وبأنظمتها . وهو

الحركية بمعني الانفتاح علي القيم حتي تعمل عملها في قلب الانسان وتدفع بالانسان من جموده إلي الحركة ، أي إلي الصيرورة في اتجاه ما يجسد القيم . وعدم التربية هو عدم تحضير الجيل الناشئ لتحمل أعباء الخلافة ، وعدم تحضيره يكون بعدم تعريفه أو عدم ترغيبه . فعدم التعريف هو غسيل المخ ، وعدم الترغيب هو العدمية .

بالنسبة لمجتمعنا فالاغلبية عالمة بالقيم وبارادة الله ، ولكنها لا تعلم المواد " الزمكانية " المعاصرة ، في حياتنا ، التي تجسد هذه القيم . هي تستطيع أن ترتل لنا آيات كريمة ولكنها لا تستطيع ان تترجم هذه القيم أو هذه الآيات إلي معان اجتماعية واقتصادية وسياسية تجسد هذه القيم تجسيدا واقعيا معاصرا .

أما الأقلية فلديها اخفاق شديد بالتعريف والترغيب ، والاخفاق الشديد في التعريف ينطوي عن نشأة نزعة الموضوعية أو العلمية التي رأت نفسها تتعارض مع التراث القديم . أما الترغيب فهو ناتج عن استغراب هذه الأقلية وتقليدها للغرب الأمر الذي جعل منها صورة ممسوخة للغرب . فالجامعات عندنا تستحي من تعليم القيم والترغيب فيها استنادا إلي حجة الموضوعية والعلمية وتدعي ان علميتها علمانية بحتة لا قيمية ، وهذه الاقلية في ادعائها هذا جاهلة بما يحدث في الغرب الآن ، فحتي معاهد التكنولوجيا تقوم بتدريس القيم وتلقنها لطلابها أما نحن في بلادنا فندعي موضوعية وعلمية مزيفة ونتقاعس عن تدريس هذه القيم بالتعريف بها وبالترغيب اليها .

ومن مشاكلنا أيضا في قضية الترغيب بالقيم مشكلة تسييس التربية ، بمعني جعل المنظمة التربوية سواء كانت مدرسة أو معهد أو جامعة اداة سياسية لا حرية ولا

حرمة ولا طمأنينة ولا اخلاص فيها ، ومع ان الشيوعيين في الاتحاد السوفيتي أكثر الناس تسييسا للتربية الا أنهم يدرسون القيم ويلقونها لابنائهم . وهنا نتذكر كلمة الامام أبو حامد الغزالي عندما قال : طلبنا العلم لغير الله ، فأبي العلم ان يكون الا لله .

والمعلم الأول في الاسلام هو الامام ، وخلافة الله في الأرض لا تقوم الا علي أسس امامة علمية ، والعلم لا يقوم الا لله ، والمعلم يجب أن يتحلي بهذه القيمة وأن يحمل هذه الرسالة .

وهنالك الواعظ الذي يجب عليه أيضا أن يقوم بعملية التربية ، كما يجب ذلك علي أجهزة الراديو والتليفزيون . وينبغي علي الدولة ان تضع نصب عينيها ان الغرض الأساسي من السياسة ومن الحكم هو تربية النفوس وتزكيتها وتسجيل ذلك في مراسيمها العامة والخاصة . ولابد لنا من تحضير الامام والواعظ وتلك الأجهزة برجالاتها لان فاقد الشئ لا يعطيه .

وهذا الحل ليس صعبا ، ولننظر كيف ان الصين الشعبية قد حلت مشاكلها التربوية لدي بليون من البشر ، ولننظر كيف حلت مشكلة الأمية وهي مشكلة لها طبيعة خاصة في الصين وذلك لان اللغة الصينية لها أربعون الف حرف ولها أصوات لا يمكن الا لمن نشأ في تلك الغة ان يميزها الواحد عن الآخر . ومع كل هذا حل النظام الصيني مشكلة الأمية بجهود جبارة وبالطبع يمكننا نحن أيضا أن نحل مشاكل هذا العصر التي تجابهنا بشئ من الجهد اذا اخلصنا واذا آمنا .

جـ- العقل الاقتصادي :

يعيش الاكثرية من العرب اليوم علي أحط المستويات الاقتصادية في العالم ، فأكثرية الذين يموتون جوعا كل عام من العرب بهذا المعني الواسع ، وأكثريتهم يبيتون وبطونهم مطوية جوعا ولا يجدون ما يسدون به رمقهم . وكذلك الاكثرية تعيش في بيوت ينقصها الماء ، وفي مدن وقري تنقصها المواصلات . واذا وجد شئ من الثراء عندنا فان الشرايين الاقتصادية لا يسير فيها المال ، تماما كالمريض بتصلب الشرايين التي لا يجري فيها الدم .

وكذلك فنحن لا نعمل سواء كنا موظفين أو أصحاب أعمال خاصة أو فلاحين ، فنحن لا نعمل يوما كاملا كل يوم . ونحن أيضا لا ندفع الزكاة ولا نبيع ولا نشتري ولا نخدم بشرف ، فالاحتكار والغش والسرقة متفشية بيننا ولذلك فنحن المتخلفون في الأرض لا الخلفاء . والبعض يتخذون الفقر حجة لتحديد النسل والشحاذة من الغير علي ذمتنا دون حياء ، ويتخذ الاعداء فقرنا وحاجتنا حجة للهيمنة علي مواردنا واستعمارنا . وان أثري بعضنا بما رزقهم الله من موارد خارقة للعادة ، فهم لا ينفقونها في سبيل الله ولا يدفعون زكاتها بل يكنزونها أما عجزا عن انفاقها لعدم توفر المرافق واما حبا في المحافظة عليها لانفسهم .

ويري د. اسماعيل الفاروقي انه لا يوجد في الدنيا حل واحد يبدد هذه المشكلة سوي التمسك بشريعة الله ، فان كان اسلامنا فعلي لا مجرد تسمية واحصاء وجب علي كل منا (كبيرا كان أم صغيرا ، ذكرا أم أنثي ، راعيا أو من الرعية) ان يقوم بالواجبات التالية التي يؤدي قيامنا بها إلي حل هذه المشكلة :-

أولا : **العمل الجاد والدائم** ، فالمنتمون لبعض الاديان الأخري يومنون بأن العمل ليس الا زيادة في الشر ، والعمل الدائم هو استفراغ الجهد الذي أوتي به الفرد من الفجر إلي الغروب ، فعندما يقول الله تعالي : ايكم أحسن عملا ، يعني بهذا القول ان سبب خلقنا وسبب وجودنا في الأرض هو هذا العمل الدائم الجاد .

ثانيا : **العمل بشرف** ، أمرنا الله بالعمل بالقسط والعدل وايفاء العهود بل وأمرنا بالمعروف والاحسان بالاضافة إلي القسط والعدل ، ولو عمل كل منا بشرف وأيقن ان الله يراه ، وانه لا يغيب عنه ، وان كل مثقال نرة هو محاسب عليه في الآخرة لما احتجنا إلي مدير ولا إلي مفتش ولا احتاج المالك إلي أن يحرس بضاعته وكان كل عمل من أعمالنا محققا للغرض الذي عمل من أجله .

ثالثا : **الزكــاة** ، اذا اكتسب المسلم رزقه من عمل مشروع وتنفيذ شريف وربح ، اعتبر ربحه حراما عليه إلي أن يزكي ، أي إلي أن يدفع منه حصة الله وهي حصة المجتمع . والزكاة أحسن وأوفر من كل ضريبة ، ففي الزكاة يدفع المسلم حصته من نفقات المجتمع طوعا وتعبدا لله ، لا كرها أو قهرا الزمته به حكومته ، فيطيب خاطره ، وتشحذ همته ، وينتفع بزكاته مجتمعه . وتلزم الزكاة المال طالما ان المال موجودا ، أما الضريبة فهي تجبي علي المال مرة واحدة عند اقتنائه . فالزكاة نظرا لانها تجبي علي المال في الحفاظ عليه أوفر ، ودخلها أكثر وأعم .

وبصفة عامة فقد هيأ الله تعالي الانسان لينتج أكثر مما يستهلك ، فهو يعيش حوالي خمس وستون سنة منها عشرين سنة لا يستطيع الانتاج فيها

لانه يكون في دور التربية والاستعداد واذا تجاوز سن الستين أصبح عالة علي المجتمع كما كان في صغره ، اذن فقد أعطاه الله علي الأقل أربعين سنة للانتاج ، والانسان يجب أن تنظم حياته الاقتصادية خلال هذه المدة الانتاجية من حياته بشكل يضمن سد جميع حاجاته خلال عمره الطويل وكذلك زيادة هذا الانتاج عن حاجته .

بمعني آخر علي كل انسان ان ينتج خلال الأربعين سنة من حياته الانتاجية ، أكثر مما يحتاجه هو في سنواته الستين التي يعيشها . أما النظام الاجتماعي الذي لا يستطيع أن ينظم حياة الانسان خلال الاربعين سنة الانتاجية تنظيما يضمن هذا الوفر وسد الحاجات فانه تنظيم فاسد مهما طال أمده ومهما ادعي من خير ومن حسن . وهكذا فان انجاز حياتنا الانتاجية خلال الاربعين سنة لهذه الحاجات التي يجب توفيرها وزيادة الانتاج عن هذه الحاجات يأتي متماشيا مع هندسة الله تعالي للحياة البشرية .

د- الحقـل السيـاسي :

أولا – واقعنا المؤلم ان مجتمعنا ممزق في عقله ، في قلبه ، وفي ساعده . وقد كان متواجدا تحت الاستعمارأكثر مما هو في الاستقلال . وليست مزقته مجرد اختلاف حكام ، انما هي مزقة الافراد والجماعات . لقد هيأ العدو لكل دولة من دولنا أكثر من عدو من بين اخواتها فضلا عن اعدائها في داخلها ، وما استطاعت أي دولة من دولنا ان تؤلف بين قلوب مواطنيها بشكل يضمن صهرهم في وحدة تامة حتي في داخل الدولة الواحدة واذا نظرنا إلي وطننا العربي والوطن الاسلامي الكبير رأينا اختلافات ما بعدها اختلافات .

ثانيا – لا توجد مساواة بيننا ، وذلك اننا تعلمنا درس العنصرية البغيض والقومية الجغرافية من اعدائنا فأتقناه أكثر منهم ، فنحن نتغني بحدود بلادنا غير واعين ان الانجليز والفرنسيين هم الذين وضعوها ونحن ننادي بالتفريق بين بعضنا البعض بينما الدول الاوروبية تفرق فوارقها ضمن منافعها الاقتصادية المشتركة . وقوانين الجنسية في الدول العربية والاسلامية غاية في التعقيد بينما نجد ان دولة مثل اسرائيل قد فتحت أبوابها علي مصراعيها لاستقبال يهود العالم أي كان مصدرهم لمنحهم جنسيتها . ونحن في العالم الاسلامي نعاني من تناقض عجيب . فهناك دول دول تكاد ان تكون خاوية من السكان وحكوماتها تدعو للعنصرية وتحدمن الهجرة اليها ودول مكتظة بالسكان وحكوماتها تنادي بتحديد النسل .

ثالثا – قوي العالم العربي الكبير مبعثرة ، غير معبأة لتحقيق أهداف الامة ، فعالمنا يجري ببطء ، حتي في حالة الحرب في دول المجابهة لم تحصل تعبئة عامة للشعب كما حصلت تعبئة عامة للشعوب الاوروبية في الحرب العالمية الثانية . فالحرب عندنا مجهود للجنود علي الجبهة أما في الداخل فالحرب ليس لها أي أثر سوي زيادة الضرائب أو غلاء الأسعار أو افتقار إلي السلع الاستهلاكية بينما يجب ان تكون حياتنا كلها معبأة لتحقيق الهدف الذي خلقنا من أجله .

هذا هو واقعنا السياسي وشتان ما بينه وما بين ما يجب ان يكون. فما يجب ان يكون سياسيا هو التعبئة الدائمة والتامة لتحقيق ارادة الله ، والتعبئة يجب ان تكون دائمة وتامة لان ارادة الله لا نهاية لها ولأن تحقيقها لا نهاية له .

ما يجب أن يكون هو المساواة وهو التعبئ والعمل والوحدة بين المواطنين يقينا وشعورا وعملا . فالوحدة هي اجماع فكري واجماع ارادي واجماع عملي .

والاجماع الفكري هو الوعي بأنهم أمة واحدة من دون الناس ، مقرين

بالشهادة ، ومقتنعين برؤية الاسلام ومؤداها ان الهدف من وجود الانسان هو تحقيق أمر الله ، وأمر الله هو الخير الكامل ، وهو عام للخلق كله وهو أمر جماعي تقوم به الأمة الموحدة في العالم كله وعلي مر القرون . والاجماع الفكري ، هو تفهمنا لفحوي الدين من توحيد وقيم تفهما واضحا مسئولا وليس هذا الاجماع جامدا ، لا ينمو ولا يتحرك ، بل انه يتفاعل مع الزمن وهو يفعل ذلك ضمن تنظيمات ومدارس ومعاهد ومجامع وندوات يتفاعل فيها الاخصائيون لا مع بعضهم البعض فحسب بل مع عامة الناس في أخذ وعطاء .

الاجماع الارادي هو تطبيق الاجماع الفكري بالعزم علي تحقيق الرؤية أو الموت في سبيلها ، كما فعل سيدنا محمد صلي الله عليه وسلم عندما طلب منه عمه أبو طالب التخلي عن الدعوة إلي الله . وهذا أيضا ليس انفراديا ، محتكرا لافراد ارادت الامة ان ارادوا وابت ان ابوا ، بل له تنظيماته التي تعبر عنه علي جميع المستويات وبشكل مسئول أيضا .

والاجماع العملي ، هو شد السواعد والعمل الجماعي المنظم ، وهو التعبئة والخطط المدروسة ، التي تحقق أوامر الله علي أوسع وأكمل نطاق يساهم فيه كل فرد حسب أهليته ومكانته ، فهو يعرف واجبه وكذلك الكل ، فهذا التنظيم من توعية ويقين وتقرير وعزم وتنفيذ وعمل لجميع افراد الامة هو الذي يضمن نجاح مسعاها ، وهو قوتها واستقرارها ، بل هو القوّام عليها والضمانة التي تحميها من الخطأ ومن الفشل انّي وقع حتي علي مستوي القادة .

هـ- الحقـل الاجتمـاعي :

ونحن نتعرض في هذه الأونة الأخيرة من تاريخنا لضغوط كثيرة ، اجبرتنا

علي التصنيع وتنمية الموارد ، ولكننا في قيامنا بهذا الواجب تهافتنا علي الانظمة الغربية فنقلناها أو تشبهنا بها ، ولم ندرك اننا في تهافتنا هذا نقضنا الأسس التي يقوم عليها اجتماعنا . فقد أدي التصنيع في الغرب في القرنين الماضيين إلي تكاثف السكان في المدن الصناعية (ذلك ان الصناعة عندهم جاءت بصورة عفوية تلقائية دون تخطيط ، ونمت شيئا فشيئا ولم يحسب أحد انها ستؤدي إلي ما وصلت اليه) فقد تطلبت الصناعة في الماضي هجرة الايدي العاملة من القرية إلي المدينة ، وأدت إلي تواجد الناس بالقرب من مكان العمل ، وقامت المدينة الحديثة بتكاثفها السكاني لهذا السبب ، وذلك كله لانه لم يكن أحد يظن بأن العملية الصناعية يمكن لها ان تتم علي غير ذلك الوجه من التكثيف والتركيز .

ومع ان النظام العائلي الغربي أقل تماسكا من النظام الاسلامي ، ادت هجرة الايدي العاملة من الريف إلي المدينة الكبري والتكاثف السكاني الناتج عنها إلي اضعاف العروة الاجتماعية إلي أن كادت أن تتمحي اليوم . فالهجرة تفصل الفرد عن العائلة وتفصل العائلة عن المجتمع وعن اقربائها وعن جذورها . وقد اكتشف الغرب الآن ان التصنيع لا يلزمه تكثيف السكان ، وجاء هذه الكشف أثناء الحرب العالمية الأولي أو قبله بقليل لسببين :

السبب الأول : كان سببا عسكريا ، وهو قيام الحكومة الهتلرية بتفتيت العملية الصناعية العسكرية في المانيا حتي لا تتعرض للضربات من الجو . وقام هنري فورد في أمريكا أثناء ذلك أيضا بتفتيت العملية الصناعية إلي ما يسمي خط التجميع الصناعي ، ويعني تفتيت العملية الصناعية بشكل لا يتطلب العمال كلهم في مكان واحد من ذوي الاختصاصات المتفرقة وهذا كان سببا اقتصاديا وهو السبب الثاني . لذلك اذا خططنا لصناعات المستقبل علي ضوء هذه الاكتشافات الغربية لاستطعنا

ان نتحاشي التكاثف السكاني الذي نجده الآن في مدن كالقاهرة ومكسيكو وطوكيو .

أما العائلة التي أصيبت بخسارة فادحة من جراء هذا التكاثف السكاني ، فلنا تراث عظيم يمسك العائلة كنظام أساسي لحياتنا الاجتماعية ، الا أنه معرض لضغوط هائلة هذه الأيام . فمن منا لا سيما من طبقة المثقفين أو الطبقة الراقية يرضي بأن يعيش ضمن العائلة الموسعة التي ارادها الله لنا ، العائلة التي تضم الاعمام والعمات والاخوال والخالات . فكل منا يريد ان ينفرد بزوجة في بيت خاص به ، وهذا هو الطريق المؤدي إلي انهيار العائلة .

علي أي حال نحن نستطيع ان نتجنب كل هذه العلل التي تتفشي بيننا وذلك بالتخطيط لانشاء مدن وقري جديدة ونقل السكان اليها . وقد كان اجدادنا ، بل حتي الهمج الذين اعتدوا علينا في الازمان الغابرة ينشئون المدن الاسلامية الجديدة . أما نحن في عصرنا الحديث فقد عجزنا عن انشاء مدينة جديدة واحدة .

و- العقل العلمي :

(من واقع المسلمين والعرب بصورة خاصة ، اذ لنا ما يميزنا نحن المسلمين وهو قربنا من القرآن الكريم وتفهمنا له) واقعنا اننا لا نفكر تفكيرا علميا وان الخرافة طاغية علي عقولنا ، ومع اننا ندين بدين رفع العلم والمعرفة والعقل والدليل إلي عنان السماء ، وخضعنا لشريعة لا تستنبط الأحكام فيها الا بالبرهان القاطع سواء كان نصياً أو عقليا ، معروفا بالضرورة أو تجريبيا ، نتقاعس اليوم عن العلم والسعي له . ذلك ان المتصوفين فينا ، جعلوا الضمير بدلا للعقل ، والكشف بدلا للبرهان ، وكان الذي دفعهم إلي ذلك حماستهم الفطرية لنشدان الفلاح . فقد رأوا في صوت الضمير قربا من الحق وفي الكشف اختصارا للسبيل المؤدي اليه ، ولم

يظنوا أن في هذا القرب والاختصار خطر لأنهما معصومان عن ان يطالبا بأي دليل، والذي لا يطالب بدليل سرعان ما يستبد ويطغي (وما ان تفشي التصوف فينا خلال القرون الخمس الأخيرة لحقه التصوف المغالي بالضرورة) . وبتغير المنهج تغير الفكر الاسلامي فحلت الحرفية مكان الرياضيات ، وحل علم التأويل محل التفسير وقام المشعوذون يدعون الكرامات وحل السحر محل الكيمياء ، وانحاز المتعبدون إلي الذكر بدلا من الانغماس في صنع التاريخ وتحقيق الخلافة ، فانحدرت بالتالي العلوم والفكر العلمي بعد ان كانت قد احرزت نجاحا وانجزت أعظم الانجازات . فهي التي حنيت مذهب ارسطو واكملته ، وفجرت العلوم الاسلامية ينابيع المعرفة في حقول الطبيعة ، وكان المنهج التجريبي ، منهجا للعلوم الطبيعية الاسلامية (وكان منهجا من مناهج الفقه يعتمده الاصوليون في استنباط الاحكام القائمة علي المصلحة) ولكن بالرغم من هذا أصر المسلمون علي السعي وراء الطمأنينة الروحية فتجاهلوا أولا ثم نسوا . ثانياً : منهج العلم النقدي الاختباري وقد نقل عنهم الغرب هذا العلم وننسي ان ديننا هو الذي فجر هذه العلوم بيننا . ولو عاد ابو حامد الغزالي إلي عالمنا اليوم لحمد الله علي انه جعل أكبر علماء الغرب اليوم يقتنعون بأن السببية ليست مطلقة ، فهذا هو السبب الأول الذي قامت عليه العلوم الغربية في القرن التاسع عشر والذي ننقله اليوم دون تروي ودون وعي ونعتبره أساسا لموضوعية خالية من القيم ، وخالية من الله . والخطوة قصيرة بين انكار السببية المطلقة وبين الايمان بأن هذه السببية ، هي من فعل الله .

ز- الحقـل الجمــالي - حقـل الفنــون :

هذا الحقل من أعمق حقول الحياة وأصعبها تحليلا وهو الميدان الذي تكشف فيه روح العصر وروح الامة عن تطلعاتها ، عن أعماق وعيها وعن ايمانها . وما هو

موجود في الميدان الجمالي اليوم من رسم وعمارة وتخطيط يدل دلالة بينة علي ان الرؤية الجمالية عندنا قد قضي عليها ، فنحن وراء الفنون الغربية بلا اتزان وكأن بلا روح ولا وعى لنا ، ونقبل على مظاهر الفنون الغربية دون ان نتفهم هذه المظاهر ولو فقهنا معناهالاعتبرناها مناقضة لكل ما ورثناه من دين وخلق وفن . حتي الحركات العشوائية التي يتخبط فيها فنانو الغرب من يوم إلي يوم ويتبنونها من حين إلي حين نتناولها نحن هنا دون ادراك لحقيقتها .

المدينة العربية في تخطيطها وفي كل بناء من ابنيتها تعكس الطابع الغربي ومدارس الهندسة في جامعاتنا كلها ركائز للفكر الغربي وكذلك أقسام الفنون التطبيقية . أما الفنون العربية والاسلامية وتاريخها فنجده في أقسام الآثار وفي المتاحف حيث يعني بترميم قدر أو خزف أو نسيج جئ به من الماضي البعيد ليحنط ويوضع جامدا في القفص الزجاجي . وتاريخ الفن العربي حتي ان وجد في قسم الآثار بأي جامعة فهو علم غربي محض بأعلامه وكتبه وأبحاثه ونظرياته ، لم يطرقه الا عدد قليل من علماء العرب والمسلمين تطبعوا بفكر اساتذتهم الغربيين وأخذوا يرددوا الآراء التي نقلوها عنهم دون وعي او ادراك .

حتي الادب فنحن الذين ادبهم القرآن الكريم نجري وراء شعر ونثر حر ، ومسرحيات وقصص رومانتيكية ، وتراجيديا اغريقية ، وملاحم درامية ننقلها عن الغرب دون ادراك ، لمكانتها في تاريخ الحضارة العربية . وكذلك اجهزة الراديو والتليفزيون فهي لا تبث انتاجنا الاصيل بل انتاج المقلدين الغربيين منقول رأسا عن البرامج الغربية .

لن تقوم لنا قائمة فنية الا اذا رجعنا إلي أضخم التراثات في العالم وهو تراثنا الفني لاستنباط فحواه ، أي القيم المتجسمة فيه ، ثم لنتبين علاقة هذا التراث

الفني بإيماننا وعقيدتنا . وهذا التراث العظيم لم يجئ عفوا دون ان يقوم أهله الذين انتجوه بالتشبع بالروح الايمانية ، جاء وصدر عنهم تعبدا لله تعالي . وعينا نحن اذا اردنا ان نبعث هذا الفن من جديد أن نتفهم تلك العلاقة بين التراث والعقيدة وأن نعمل علي تجسيدها في فنون جديدة .

ان كانت مشاكلنا الاقتصادية والسياسية والاجتماعية صعبة ولكن مشكلاتنا العلمية والفنية أكثر صعوبة ولكنها جميعا تعود في النهاية إلي المشكلة الأولي وهي مشكلة الايمان . فلو وجد الايمان في قلوبنا لهانت كل المشاكل .

٣- نحن والغرب : مشكلة الذاتية

يجب علينا اذا اردنا ان نفهم حضارة الغرب ان نتعرف علي جوهرها،وليس لحضارة الغرب جوهر واحد ، بل عدة جواهر ، وهذه الجواهر ، تمثلت في الحضارة الغربية في عصور متتالية ، ولم تكن هذه الجواهر تتبدل الواحد بالآخر كلما زال عصر وأتي عصر جديد ، وانما كانت تتراكم علي بعضها البعض ، فاذا اردنا ان نتعرف علي جوهر الحضارة الغربية في الوقت الحاضر وجب علينا ان نتساءل عن جوهر تلك الحضارة في ازمانها الغابرة (١) .

ويري د. اسماعيل الفاروقي انه منذ بداية التاريخ المسيحي إلي نهاية الالف الأولي من ذلك التاريخ ، كانت المسيحية الغربية هي المتحكمة في الغرب . طبعا في الشرق لم تكن المسيحية الغربية متحكمة بل كان هنالك عدة مسيحيات ، مسيحية مصرية نموذجية ومسيحية أسيوية ومسيحية يهودية ، وجميع هذه المسيحيات قد دخلت في صراع كبير وعنيف مع مسيحية روما وتمثل هذا الصراع في مؤتمر انطاكية سنة ٣٢٥ . وبعدها انقسمت القبطية عن الكنيسة الرومانية سنة ٤٥٠ ، وفي عدة مؤتمرات أخري ، إلي أن جاء الانقسام الكبير حتي بين الارثوذكس وبين

(١) اسماعيل الفاروقي ، " سلسلة محاضرات اسماعيل الفاروقي بكلية الاداب – جامعة الاسكندرية ١٩٧٨ – ١٩٧٩ .

انظر أيضا اسماعيل الفاروقي " نحن والغرب " ، مجلة المسلم المعاصر ، مرجع سابق ، ص ص ٢١ – ٣٥ .

انظر أيضا : اسماعيل الفاروقي ،" أبعاد العبادات في الاسلام" ، مجلة المسلم المعاصر ، السنة الثالثة ، العدد ١٠ ، ص ٢٥ – ٢٨ .

الكاثوليك في القرن الحادي عشر .

علي كل الاحوال ، في الألف سنة الأولي من حياة الغرب كانت هذه المسيحية الغربية هي السائدة ، وبعد الألف الأولي طرق الاسلام باب أوربا وجاء بعقلانيته وبطبيعيته ، والطبيعة هنا معناها تقبل الطبيعة لا كشئ شرير ، كمسرح للشيطان ، بل كشئ ليس مقدسا ، وانما شيئا ماديا خلقه الله تعالي وسخره للانسان ، والعقلانية هي المبدأ القائل بأن الدين يمكن ان يدري وان يعمل به وان يبلور بالطريقة العقلية كما ندرس الطبيعة أيضا بالطريقة العقلية .

وسادت هذه النظرة إلي الأمور ثمانية قرون من سنة الف إلي أواخر القرن الثامن عشر ، وفي آخر القرن الثامن عشر علي أثر حركة التنوير التي كانت اوج ذلك التقدم العقلاني وكان هذا التقدم العقلاني وتقبل الطبيعة بطيئا جدا خلال الثمانية قرون ولكن أوجه كان في عصر التنوير ابتداء من سنة ١٨٠٠ . بعد عصر التنوير تقدمت العلوم الطبيعية تقدما بالغا جدا بسبب انتصار هذه العقلانية انتصارا حاسما علي سلطة الكنيسة .

لكن ما ان انتصرت هذه العقلانية علي سلطة الكنيسة ، ما ان بلغت اوجها الا وقامت في الغرب حركة أخري تنافس العقلانية وهي الحركة المعروفة باسم الرومانسية أو الرومانطيقية Romanticism وعمت هذه النزعة نواحي الفكر كله وسادت هذا الحركة حتي نهاية الحرب العالمية الأولي فكانت لها فعالية وكانت لها وجهة دفعت بالآداب والفنون والعلوم دفعا - وسنري فيما بعد كيف تم هذا - وكانت لها نظرة خاصة ، وكان لهذه النظرة تفاؤل ومثالية قضت عليها الحرب العالمية الأولي، وهذه المثالية تمثلت في الحركة المنسوبة إلي الفيلسوف الالماني ' هيجل

Hegelianism or Hegelian Jdealism

وطبعا ، الحركة العالمية الأولي قضت علي هذه المثالية وفتحت الابواب علي مصراعيها لحركة مضادة وان كانت نابعة من نفس الأصل الرومانسي وهي حركة التساؤل أو حركة الوجودية .

وفي هذه الأثناء ، أي بعد الحرب العالمية الأولي ، انحسرت الكنيسة المسيحية انحسارا تاما وانتشرت بعد الحرب العالمية الثانية حركة عدمية أيضا علي بقايا الرومانطيقية التي سادت من قبل . ولو سألنا أنفسنا اليوم ، أو في الثلاثين سنة الأخيرة ، ما هو جوهر الحضارة الغربية ؟ – المسيحية ، والعقلانية ، والطبيعية ، والرومانطيقية ، والوجودية ، والعدمية ، كل هذه كانت جوهر الحضارة الغربية في مراحلها خلال الالفين سنة الأخيرة من حياتها – واما اذا نظرنا إلي الحضارة الغربية اليوم أو خلال الثلاثين سنة الماضية فلاشك ان هذا الجوهر يظهر لنا علي الشكل الآتي :

أولا : تحوي هذا الجوهر " التشكك " ، و " التشكك " معناه أنه لا شئ يعرف حقيقة سوي الظواهر الطبيعية ، والأشياء المادية أي الظواهر الطبيعية المحسوسة التي يتفنن العلم الطبيعي بدراستها ، بقياسها وبتحليلها . هذا النوع من البحث يعطينا حقائق وهو علم وهو الذي يتصف بالعلمية ، اما ما عدا ذلك – أي الدراسات الاجتماعية والانسانية – فهي ليست علمية ، هي من قبيل " ألالا حقائق " بل من قبيل الآراء التي فيها أكثر من قول .

وان كانت العلوم الاجتماعية من قبل استطاعت ان تتبرأ من هذه التهمة وأعلنت عن نفسها تقبلها للمنهج العلمي ، وهو المنهج السائد في العلوم الطبيعية ، بقيت تلك النواحي من حياة الانسان التي نسميها بالانسانيات Humanities التي أصبحت بعد هذا التخصيص للحقيقة والعلمية في حقول الطبيعة ، اصبحت مسرحا

للقيل والقال ، أصبحت مسرحا لآراء لا يمكن الوصول فيها إلي قين ، فالظواهر الاخلاقية لا تعرف حقيقة فيها ، لا يمكن ان يتكلم الباحث عن خير حق ولا عن شر حق ، ولا يمكن ان يدعي بأن أي سلوك خير من أي سلوك آخر ، الا اذا أدي ذلك السلوك لاشباع رغبة في ذلك الانسان أو في تلك الجماعة . ويشير د. اسماعيل الفاروقي إلي التعريف الشهير الذي جاء به جون ستيورات مل وهو ان الدليل الوحيد لكي تعرف ان شيئا ما مرغوب فيه Desirable فكل مرغوب فيه معناه يجب ان يكون ، هو ان بعض الناس يرغبون فيه ، وهنا التحويل من مستوي ما يجب ان يكون، أو ما ينبغي ان يكون ، إلي مستوي الواقع . فقيمة الشئ هي الحقيقة الواقعة ، الظاهرة الواقعة ، التي يمكن ان تقاس وأن تفحص والتي حين يمكن أن تحسب quantified ، هذه هي رغبة الانسان وهذا في رأي اسماعيل الفاروقي هو المبدأ الذي يتألف من جوهر هذه الحضارة التي نسميها غربية خلال السنين الأخيرة ...

ولقد دعم هذا المبدأ التشككي عدة أمور منها :

أولا : المسيحية الغربية ، فالمسيحية الغربية كانت خلال الالفين سنة الماضية تقول وتؤكد – ومازالت طبعا تؤكد – ان الانسان والدنيا والخلق كله " ساقط " لا خير فيه . فالخلفية التي نشأ فيها هذا المبدأ التشككي كانت خلفية جعلت المسيحية منها شيئا ساقطا ، لا خير فيه ، وطبعا هذا العالم لا أمل يرجي منه وانما الخير ، كما تذهب المسيحية ، هو وراء هذه الدنيا ، علي حسب تسمية القديس اوجستين : " فالحياة كلها بمعني كتلة من الخطيئة "

ثانيا : دعم هذا التشكك " الطبيعية " ، والطبيعية أول من أتي بها إلي الغرب هو أجدادنا ، الا أنها نشأت في الغرب ونمت وأصبحت تقول بأن الانسان

هو الحقيقة الأولي والأخيرة وانه مقياس كل شئ: " Man is the measure of all things " لم يأت المسلمون بهذا المبدأ ، ولكن أتو باحترام الانسان واحترام الطبيعة ، ببراءة الانسان وبراءة الطبيعة - وسرعان ما تقبل المسيحيون الغربيون هذا المبدأ مما حفزهم إلي العودة إلي الأصول الاغريقية والرومانية ومن هناك أخذوا هذا المبدأ، الانسان مقياس كل شئ وهو الكل في الكل . وهذا كان شعار عصر النهضة Renaissance .

اذن هذا كخلفية في الوقت الحاضر جعل الغربي اليوم يعتقد ان هذا الانسان " نوع من الاله " ، والرغبات الانسانية التي تدور في خاطره التي بموجبها يمكن للانسان ان يحل مشاكل الحياة لابد لرغبات الانسان من ان تتعارض مع بعضها البعض واذا تعارضت مع بعضها البعض فكيف لها ان تكون المعيار الذي يحل به هذا التعارض . لا يمكن اذا أردنا للتعارض حلا فلابد للحل من ان يتأتي عن مصدر فوق الطبيعة وفوق الرغبات .

لكن الغربي اليوم وبالامس ، طبعا ، وبموجب الخلفية التي ورثها عن الاغريق كان يقول . لا يوجد مانع من ان تتعارض الرغبات ، واذا تعارضت الرغبات فالمسيحية كانت تعطيه الجواب ، لان الشر مستفحل ولابد من الشر في الدنيا، لان الدنيا مخلوقة ومجبولة علي الشر ، فكان يقول عندئذ لا يوجد مانع طبعا في ان يكون هنالك شرا والنهاية ان تكون " مأساة " ، والمأساة أو النظرة المأسوية للحياة هي النظرة العظمي ، هي أوج التصور لحياة الانسان وطبعا خلفية المسيحية ساعدت علي تقبل هذا ، وخلفية عصر النهضة وخلفية الرومان والاغريق ساعدوا علي هذا . ولا ننسي أيضا خلفية الالمان والميثولوجيا الالمانية للشعوب ، علي الأقل المتأثرة بها ، من هولندا وبلجيكا

واسكندنافيا والمانيا وأواسط أوربا ، فمن الطبيعي ان " الآلهة " تتعارك مع بعضها البعض ومن الطبيعي ان تجر نفسها إلي الهلاك المحقق .

ثالثا : دعم هذا التشكك العقلانية ، كما يري اسماعيل الفاروقي ان العقلانية دخلت أيضا علي الغرب بدخول الاسلام اليها ولكنها عندما دخلت إلي الغرب انحصرت في العلوم الطبيعية وطبعا بعد قتال وصراع طويل ومرير ، وكلنا نذكر برونو وجاليليو وغيرهم ممن احرق أو كاد يحرق من قبل الكنيسة . بينما المسلم لا يحصر العقلانية في الطبيعة ، المسلم كان يتعامل بالعقلانية في فقهه وفي تفسيره وفي دراسته الدينية كما يفعل في دراسته الطبيعية ، الا انه بانتقال هذه العقلانية إلي الغرب لم يتقبلها الغرب في حقل الدين فالكنيسة الكاثوليكية في بادئ عهدها نبذت توما الاكويني لمشاركته في العقلانية ، في شئ من العقلانية الرشيدة ولم تعطه لقب القديس الا بعد وفاته ، بعد ان تفشت هذه العقلانية حتي في أواسط الكنيسة نفسها . ولكن هذه العقلانية التي استمرت في النهضة والنمو إلي ان بلغت أوجها في عصر التنوير ، ولم تكن في عصر التنوير قوية كفاية ، أي أنها حتي في عصر التنوير عندما نتطلع مثلا إلي العقلانية المحضة الممثلة في ايمانويل كانط ، نري ، ايمانويل كانط نفسه لا يؤمن بهذه العقلية تماما - ربما كان هذا التعبير غير دقيق - هو يؤمن بالعقلانية ولكن بالاضافة إلي هذه العقلانية ، أيضا هو يؤمن بالمسيحية وكان العقلانية والدوجماتيزم المسيحي - كأنهما لم يفترقان في العقل الغربي ، فانحسار العقلانية في العلوم لم يكن شئ يتأذي منه حتي في أوج تقدمه العقلاني ، وطبعا لهذا السبب ، وبسبب الرومانطيقية التي جاءت تدافع عن الدين المسيحي بالدرجة الأولي الذي تقوض صرحه من

قبل العقلانية ، تراجعت هذه العقلانية ، وأخذت تتراجع وكثير من المفكرين الغربيين الآن يصفون هذا التراجع بالفشل .

ويقول مفكرو اليوم عن مفكري أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر يا ليتهم استطاعوا ان يثبتوا أمام هذا التشكك الذي جاءت به الرومانسية وكما هو معلوم ان الرومانسية اقامت وجهة نظرها علي الشعور الانساني كتناقض للعقل . واذا كان الشعور الانساني مبدأ معرفي يمكن أن يتماشي مع العقيدة المسيحية فان "س" من الأشياء هو "ج" لانني أنا أشعر أنه "ج" وطبعا هذا معناه لا بحث ولا تقصي مبني علي الشعور غير العقل.

هذا المبدأ – مبدأ التشكك – هذه هي الخلفيات التي دعمته ، وجعلته يربو ويترعرع حتي أصبح جوهر الحضارة الغربية اليوم ، أدي إلي أن يتخذ الغرب وجهه لنفسه أقرب ما يمكن أن نسميها " بالفوضوية " . عندما نتساءل عن قدرة هذا المبدأ علي تنظيم الحياة لنتعرف علي هذه الفوضي ، ما هي هذه الفوضي ؟

هذه الفوضي في السلوك ، في الحياة . في المعيشة أيضا لها خلفيات باركتها أو ساندتها ، وهي ان المسيحية التي كانت سائدة في عالم السلوك حتي في ذلك الوقت أبت في جميع مراحلها ان تشرح للسلوك الدنيوي سواء الفردي ، أو الجماعي ، فكما هو معروف ان المسيحية لا شريعة لها وتركت الميدان لقيصر والشيطان، تنكرت للتجارة والصناعة ، وللعمران وللعلاقات الدولية، وكل ما هو جماعي وكانت تقول ، طبعا لا شريعة ، وكانت تقول طبعا ان الجماعة هي الكنيسة والمسيحية تقدم شريعة لضبط سلوك البشر فردي وجماعي ودنيوي مما ساعد في جعل النظام نظاما فوضويا .

بقي ما جاءنا من " التشكك " كمبدأ معرفي ، وهو ان السلوك الفردي هو فقط

ميدان لرغبات الرجال والنساء – لرغبات الانسان ، والسلوك الفردي كما كانت تقول المسيحية يجب عليه ان يكون رهينة ، بينما القيصر كمثال للانسان يمكن ان يفعل ما يشاء علي حساب ضميره ، وطبعا القياصرة لم يتركوا الامر يصبح فوضي ، بل تحكموا فيه ولكن تحكموا بدون وازع أخلاقي أو ديني ، فغياب الوازع الديني أو الأخلاقي في السلوك ساعد علي ايجاد هذه الفوضي ولهذا أقبل ميكافيللي ومكانة لافي تاريخ الفكر بل في قلوب الغرب .

اذن انحسرت المسيحية كعقيدة وكنظام اليوم ومع هذا النظام عديم الفائدة ، قامت الوجودية المسيحية علي يد كير كجارد تعيد الكرة من جديد، وتقول ان الحياة كلها شر وفجور ولا أمل يرجي منها وانها لابد منتهية بالعدم . وأيضا تتقبل أو تتطلع إلي الخروج من المأزق عن طريق الدين والتعبد لا في المكوث في هذه الدنيا والعمل فيها . هذه خلفية الفلسفية جعلت للدين اليوم محلا قليلا جدا وهو الذي يسود ويسمونه اليوم في الحياة الغربية Cultic religion وسواء كان هذا الدين من أصل هندوكي أو من أصل مسيحي أو غيرهم من الجماعات خاصة المنادية به يجعلون للدين مكانة لا تزيد أو تنقص عن هذه الخلفية التي بيناها من قبل قليل .

" والفوضوية " كنظام للحياة بدون شريعة أدي إلي نشأة الحركة المسماه ، بالليبرالية ، وهذه لها جذور عتيقة – وجذورها في الفلسفة الوضعية الذي جاء بها جون لوك وجون ستيورات مل وتوماس هوبز وهي ، أي الليبرالية ، تقول تماما كما يقول المذهب التشككي ، في أنه لا حقيقة في الاخلاق تعرف ، لا حقيقة يقينية ، لا حقيقة ما ورائية تعرف ، انما الاخلاق ليست الا حساب اللذة Calculas of pleosure وان طبيعة الانسان هي حرب الجميع علي الجميع ، ولا يمكن أن يكون

تأثير للانسان علي الانسان الآخر الا بالقهر ، الا بسفك الدماء . واذا كان هناك اقناع، فالاقناع معناه ان القانع فرض رأيه علي المقنع وان هذا الرأي ليس الا رغبة في شخصية المقنع ، فمعني الاقناع هو فرض رغبتي علي الشخص الذي اخاطبه . لذلك نشأ عن هذا الجماعة أو Society - ليست الا اتفاق عدد من البشر علي الحد من الصراع القائم بين الفرد والجماعة . والصراع طبعا يؤدي إلي القتل فالجريمة الكبري هي العنف ، اما فيما عدا العنف فكل شئ جائز حتي وان كان غشا ، فالغش والحيلة والاحتيال ، حرية الغش مقدسة في الغرب وحرية الاحتيال مباحة أيضا في الغرب . وهذا هو سبب وجود الدستور وحقوق الانسان ، سواء في أمريكا أو في انجلترا وفي فرنسا وهي كلها هدفها تقييد تسلط الحاكم علي المحكوم وتقييد تسلط الفرد علي الفرد الآخر .

أما فيما يتعلق بالجماعة ، فالجماعة تماما كالأفراد لها رغبات متكاملة ومضافة إلي بعضها البعض بطريقة حسابية ، ومصالح الجماعة هي أولية ، هي يابسة كرغبات الفرد ، وهي الكل بالكل ، ان تضاربت مع مصالح الجماعة الأخري فلابد من الحرب ، فمن المعروف ان القانون الدولي لم تخطر فكرته علي ضمير الغرب الا في القرن الثامن عشر علي يد " جروشر " ، وخلال الأزمنة السابقة كلها لم يكن هنالك حتي فكرة ان العلاقات الدولية يجب ان تقوم علي قانون وان قيامها أو تأسيسها علي قانون عادل ، أو علي عدل لم يأت حتي اليوم . واذ لم يكن هنالك حرب ، وحالة الحرب هي الطبيعة سواء بين الأفراد أو بين الجماعات فهناك توازن قوي ، وتوازن قوي حتي لا يكون حرب ، يعني بشكل مؤقت إلي أن لا يكون حرب .

هذه المبادئ الاخلاقية والمعرفية تبلورت في العصر الحديث فأصبحت أنظمة

عرفت بأسماء شائة اليوم ، هي الديمقراطية الدستورية ، والاشتراكية القومية والشيوعية ، فالديمقراطية الدستورية نظام جعل القول الفصل في اشباع الرغبات لاكثرية السكان بواسطة التصويت وحرية الفرد في التنافس فيها لا تهتك تنافس مع حيله بقدر الامكان ، مع غش بقدر الامكان .

والاولوية في الاشتراكية القومية ليست رغبات الفرد بينما في الديمقراطية الدستورية هي رغبات الفرد ، والفرق بين الاثنين هم ان الاشتراكية القومية تعطي أولوية للجماعة – كرغبات الجماعة – أو نظامها نظاما جعل القول الفصل في اشباع الرغبات الجماعية لفئة دون أخري ، الفئة المسيطرة المهيمنة علي الحكم ، أي للحزب ، وهي أميل للحرب ضد رغبات الجماعات الأخري من الديمقراطية الدستورية ، والقومية نفسها قائمة علي " الشعور " طبعا هي حركة رومانسية وفحواها تفضيل رغبات قوم علي رغبات القوم الآخرين وطبعا حق التفضيل لا يقوم علي معاملة اخلاقية القوم الآخرين ، والحرب عندها بينّه ، لا يمكن الفكر القومي ان يتجنب الحرب واذا تقيدت الحروب بموجب ميثاق الأمم المتحدة منذ سنة ١٩٤٥ ، فالتقييد من سلوك الدول الكبري في الأمم المتحدة ، فالتقييد مصلي ليس الا .

أما الشيوعية فهي لا تعترف برغبات الفرد ولا برغبات القوم ، بل برغبات الطبقة وهي لا تفاوض ولا تسمح بالتنافس بل تري كل شئ من خلال المصارعة بين الطبقة والطبقة . لذلك تري انه لابد من تجنيد الفرد وتقطير حياته انتاجا واستهلاكا، وهذا التقسيم لحياة الفرد انتاجا واستهلاكا مسخ لحياة الانسان ومسخ لطبيعة الانسان ولا يمكن ان يقوم هذا لو لم يكن المبدأ الموروث من قبل بأن لا يقين الا في الطبيعة ، الا في الأشياء المحسوسة من انتاج واستهلاك ، وان الانسان هو مقياس كل شئ .

هذه الحضارة الغربية انجزت كثيرا من الانجازات والكل سمع الكثير ، والكل يوافق علي ان انجازاتها أكثر من عدم انجازاتها أو سلبياتها ، فلننظر إلي هذه الانجازات :

أولا : احترام الذات والفرد وحمايته من كل معتد ومع ان الديمقراطية والاشتراكية اعتبرت الفرد هو الانجليزي هو الامريكي ، هو الالماني ، وليس هو الانسان عامة الا أنها احترمته كثيرا وحمته وجعلت له عزة وحرمة ، هذا صحيح . ولكن هذا الاحترام الذي قدمته للانسان فهي أيضا قد مسخته في نفس الوقت لانها اعتبرته اما مستهلكا أو منتجا كما في الشيوعية أو اعتبرته طبيعيا ليس الا ولم تعتبره انسانا ، بمعني انه حاملا لرسالة سماوية أو متصلا بروح . فهذه الحضارة دفعت باحترام الفرد كثيرا علي أساس المادة لا علي أساس الروح لان الروح ليست هدفا للعلم ، ولا للاخلاق ، ولا للتعامل ، ولا اليقين .

ثانيا : من انجازات هذه الحضارة انها شدت أواصر القربي بين الأفراد . وهذا هو الشعور القومي ، وأوجدت التعاون بينهم ا لـ Team work من هذا الـ Discipline من هذا التهذيب لتعاونهم مع بعضهم البعض ، فمن المعروف المثل القائل " اذا اجتمع ثلاثة من الانجليز كانت امبراطورية لتعاونهم مع بعض وشد أزرهم مع بعض للبعض ، ولكن هذا التعاون هو تعاون له هدف ، والهدف ليس أخلاقي ، فهو اشباع الرغبات بالعمل الجماعي ضد الاقوام الاخرين فاذا شدت أواصر القربي بين الفرد والفرد فعلت ذلك حتي تعتدي جماعة الأفراد علي الأقوام الأخري ، وكان هذا هو الحروب بين الدول الاوروبية بين بعضها البعض وكان من جراء ذلك الاستعمار الموجه من هذه الأمم في الأونة الأخيرة في المائتي سنة الأخيرة ضد شعوب آسيا وأفريقيا .

ثالثا : الرغبات الانسانية كشئ Ultimate وكمعياري ، هي المطبير التي تلل المشاكل بموجبها جعل من الغربيين أو من المجتمع الغربي مجتمع " نمور " ، وبالطبع اذا كان هناك مجتمع " نمور" ، فلابد من " فريسة "، واذا كانت آسيا وأفريقيا فريسة جاءت بعيدة التناول ، فهناك فريسة أخري قريبة المتناول وهي الطبيعة ، ولذلك قامت هذه الحضارة بفتح هذه الفتوحات الكبيرة في السيطرة علي الطبيعة . وطبعا الخلفيات بأن الطبيعة شر سهلت لها هذه السيطرة وان من جراء هذه السيطرة انها استغلتها دون حساب وهذا ما يسمونه اليوم بالتلوث Pollution . وليس تلوث الطبيعة وتخريبها الا استغلالها بدون أخلاق ، مبني أولا علي كونها شر من جهة وعلي ثانيا كون اشباع رغبات الانسان هو المعيار الأول والأخير .

فهذه النقاط الثلاث أو المحاسن الثلاث ليس كلها محاسن ، فمن وجهة هي محاسن ، ومن وجهة أخري هي مساوئ في الثلاث حالات ، وهذه هي المحاسن التي انجزتها . وسيئاتها التي هي كلها سيئات أكثر من محاسنها ، فتألية الرغبات وان رفع شأن الانسان لكنه مسخه لابعاده عن الله وعن القيم المنزهة وبالتالي عن الاخلاق وعن الحساب الأخلاقي .

بالطبع الانسان في الغرب مازال يسعي وراء الدنيا ويقتني الاشياء ويعمل بجد بالرغم من علمه ويقينه بأن يصير إلي العدم وكان أيضت من سيئاتها ان العائلة لم تعد ممكنة ، العائلة نظام اجتماعي قائم علي تحقيق شئ من المصالح ، فافراد العائلة الواحدة يجتمعون مع بعض ويعملون لمصلحتهم دون الاخرين ولكن في عملهم لمصلحتهم لا تكون رغباتهم الفردية هي المعيار بل علي العكس اذا كانت الرغبة الفردية هي المعيار فلاشك ان العائلة مقبلة علي

تفتت وعلي هلاك محقق ، ولابد لكل فرد من أفراد العائلة ان ينهج منهجه وتكون النتيجة هي التحلل الموجود الآن في المجتمع الغربي . والمجتمع الغربي فيما يتعلق بالعائلة وصل إلي درجة من الانحلال والتفتت لا يتصورها العقل مطلقا ، والزائر للمدن الامريكية يشاهد ما أصاب العائلة فيها من تفكك أو اللجوء إلي الاقامة في ملاجئ للعجزة والمسنين .

رابعا : التعاون الجماعي وهذا شئ حسن وخير ولازم ، ولكنه مبني علي تناقض بين الفرد والجماعة ، والقومية مبنية علي نسبية الاخلاق والقيم ولابد لها من الحروب وهذا الذي يسمونه Social Homogenization أو Socialization هذا المبدأ في أمريكا ليس الا تقييد رغبات الفرد لمصلحة الجماعة ، ومصلحة الجماعة التي قيدت مصلحة الفرد من أجلها ليست اخلاقا وليست خيرا ، وانما هي الحرب أو التنافس ، والمنافسة المفتوحة مع الجماعات الأخري ، وفي هذا أيضا غلو في العصبية ، وكأن عصبيتهم أصبحت عصبية جاهلية .

خامسا : وقد يعاون أفراد طبقة معينة طبقة أخري وهذا حسن لرفع ظلم واقع لذاته ، لكنه شر مستطير اذا بني علي اشباع الطبقة علي حساب الطبقات الأخري ، وهذا ما نراه في الحركات الشيوعية في العالم .

ويتساءل اسماعيل الفاروقي ما السر في انحسار العالمية التي اتسمت بها الحركة الشيوعية في مطلعها . وكأن العالمية ميزان أخلاقي تتسم به هذه الثورات إلي زمن قليل وبعدها تنعدم هذه العالمية وتصبح الثورة مرادها فقط تحقيق رغبات جماعة معينة .

وأخيرا : افتراس الطبيعة الذي أدي إلي تلويثها وتخريبها ونهبها بلا حساب

اخلالا للتوازن الطبيعي واخلال لخلق الله تعالي فالمسألة الان ليست مجرد تلويث ، وهذا العلم الذي اخترعوه جديدا والذي سموه الايكولوجيا لا يفي بالحاجة لان مقصده آثم ، فالهدف الذي أسس هذا العلم من أجله ، هو كيف يستمر استغلال الطبيعة دون نسف الأرض ومن عليها . وهذه هي قيمة التناقض ، أي نحن نريد علما نعلم به توازن قوي وموارد بالطبيعة حتي نهبها .

ما هو مستقبل هذه الحضارة الغربية ؟

مستقبل هذه الحضارة الغربية قاتم مظلم وليست هذه شهادتي فحسب ، هي شهادة علماء الغرب ومؤرخو الغرب ، فهناك تنبؤات " توينبي " " وتيودور فان ليفن " عالم لاهوتي وهو ووليم ماكليل . ولقد كتب وليم ماكليل كتابا في الستينات اسمه The Rise of the West ولنقرأ ما كتبه ماكليلل عن الحضارة الغربية :

" ان الحضارة الغربية اليوم وفي الطور الأخير من أطوار حياتها لاسبه بالطبع الذي بلغت فراسته وانتهاكه لكل ما هو معنوي ، وبلغ اعتداؤه علي تراث السلف وعلي كل مقدس ومحرم ، لاسبه بالطبع الذي أغاص مخالبه في أمعائه فانتزعها وأخذ يفترسها ويلوكها بين فكيه بمنتهي البغض والغيظ والتشفي " .

لكن هذه الحضارة لا تتفوق علينا الا في التقنية أو بما يسمونه التكنولوجي وهي لا تتفق علينا لا بالأخلاق ولا بالرويا ولا بالفلسفة انما يتفوقون علينا بهذه التكنولوجيا ليست مستحيلة علينا ويري أيضا اننا اذا لم نحصل الغرب ، طبعا ضمن مدة معقولة من الزمن ، فهو لاننا كسولين لا لانه يستحيل علينا بتراثنا وحضارتنا وايديولوجيتنا ان نحصل ما حصله الغرب .

ففيما يتعلق بأنظمة الحياة للفرد او للجماعة نحن أرقي الأمم فنحن خير أمة

أخرجت للناس لأننا نؤمن بالله ونأمر بالمعروف وننهي عن المنكر ولا حياتنا قائمة علي الشريعة بمعناها الفلسفي ، أي القانون ، ولان القانون مصدره الهي لا طبيعي فوق الطبيعة وبهذا نتحكم بطبيعتنا ، برغباتنا ، ولأننا نعلم ان الله سبحانه وتعالي أعطانا الطبيعة وسخرنا لنا كي نفرح بها ونتزيدن بها ، ونأكل منها ولأنها ليست شريرة في جوهرها فلا حاجة لنا للسيطرة عليها واستغلالها كما لو كنا نقاتل نفرا أو سبعا .

وقد علمنا الاسلام ان القيم تعرف يقينا وان لها علوم امكانية تحصيل اليقين فيها عن طريق العقل عن امكانية تحصيل اليقين في علوم الطبيعة . وعلمنا أيضا ألا نناهض ولا نتنكر للطبيعة بل نعترف بها ضمن القيم وعلمنا أيضا الاسلام بان الانسان لم يخلق عبثا ولا لاشباع رغباته كالحيوان بل لحمل رسالة السماء وهي كلها قيم .

وعلمنا أيضا ان علاقة الانسان بأخيه الانسان يجب أن تقوم علي الصدق والحب والتآخي والتواصي والتعاون ، ولم يفرق بين بني الانسان ، كلكم من آدم وآدم من تراب ، انا خلقناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم .

واننا أيضا مكلفون بحماية البشر أجمع تحت هذا القانون ، جميع البشر .

وانه لا استعمار ولا جور ولا حرب الا لرفع ظلم أو ايقاف معصية هذه الايديولوجية التي وهبها الله لنا وأعطانا اياها في اسلامنا والتي بلورها تراثنا قادرة علي أن تتفوق وعلي أن نضمن لنا حياة فاضلة أمام هذا التحدي الذي يأتينا من الغرب .

٤- القيم الإسلامية وكيفية تحديثها

الحق أن علماء المسلمين الاجتماعيين قد سبقوا علماء الاجتماع المحدثين في هذا المضمار فعلماء المسلمين الاجتماعيين درسوا ثلاثة جوانب من القيمة هي الميتافيزيقي والسوسيو-أخلاقي والفعل . وفي معالجتهم المكانة الميتافيزيقية للقيمة لم يناقشوا نسق ما ينبغي أن يكون ولكنهم قدموا نسقا " إلاهيا - قيميا - انسانيا " God - Value - man واعتبر المفكرون المسلمون أن " الله المطلق " هو قيمة الإنسان العليا ، وأساس لكل أنساق القيمة الأخري . ولهذا فإن الأساس الميتافيزيقي المطلق لكل القيم يمكن مناقشته علي أنه صفات الله . فتلك الصفات هي القيم المثالية للانسان والتوحيد هو القاعدة القيمية للمكانة المتسامية لنسق القيمة الإسلامي (١) ونتيجة لذلك فإن القيم الخاصة بالعالم الاجتماعي أو المادي لا يمكن اعتبارها غايات في حد ذاتها ولكنها وسائل لتحقيق القيم في ذاتها أو صفات الله .

وبعض مفكري المسلمين الاجتماعيين مثل المعتزلة وإخوان الصفا والفارابي وإبن سينا وإبن مسكوية والغزالي والماوردي وإبن خلدون وإبن تيمية والأفغاني ومحمد عبده ومحمد إقبال وكل حركات الإصلاح الدينية - كل هؤلاء ، شيدوا الكثير من انساق القيم الأخلاقية التي تحفظ للمجتمع الإسلامي هويته وتجلب للفرد السعادة القصوي في الدارين (٢) .

---

(١) أنظر :

AL Frauqi , I. R. , " The Problem of the Metaphysical Status of Value in the Western and Islamic Traditions , "Numen" , PP. 48 - 62 , " The Essence of Religious Experience in Islam , " Op. Cit." , Vol. 20 (1974) , No. 3 . PP. 186 - 201 .

(2) Monaldson , D., M., Studies in Muslim Ethics, (London , SPICK , 1963 .

كذلك اهتموا بتحديد القيم والصفات السياسية لرئيس الدولة الإسلامية .

وما هو جدير بالذكر أنه من أجل إقامة مجتمعا أخلاقيا يتمتع أفراده بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وينشرون التقوي والعدالة في كل أرجاء الدولة الاسلامية ، أقام المسلمون نظاما للتقييم أسموه " الحسبه " هذا النظام ليس له وظيفة دينية فقط ولكنه يهدف أيضا إلي جعل الناس يتصرفون طبقا للمصالح العامة كما أنه يحرم الاتفاقيات أو الأفعال غير المشروعة أو التي ليست حلالا . " وتنظم الحسبة كل جوانب الحياة سواء دنيوية أو دينية فكانت تعني بأخلاق الفرد والقيم الاجتماعية والمعاملات التجارية " (١) ودرس المفكرون الاسلاميون الاجتماعيون أيضا موجهات القيمة للفعل الاجتماعي وحددوها وذهبوا إلي أنه من أجل دراسة القيمة أو الفعل الشرعي Legal Action يجب أن نميز بين : - ١- المصدر ٢- الموضوع ٣- الفاعل ، أكثر من هذا عرف الفعل القيمي أو حدد في علاقته باتجاهات معينة مثل : المرغوب وغير المرغوب ، اللزم والمحرم ، المقبول وغير المقبول . ولهذا فان الفعل قد صنف علي أنه :-

١- فعل إيجابي (حسن) أو واجب ٢- فعل سلبي (شر أو قبيح)

٣- فعل حيادي (مسموح) أو مباح ، وكذلك الندب أو المذكي وفرق العلماء المسلمون كذلك بين القيمة كعله مثل العلة (القيمة) المحددة ، الجوانب الجزئية للعلة (القيمة) وعلل (القيم) الافعال الخاصة (٢) .

---

(1) AL-Husayni , I. M. , " AL-Hisba in Islam", Islamic Ouarterly , Vol. 10 , 1966 , No. 3 . PP. 69 - 83 .

(٢) أنظر :

(2) Haurani , G. , Islamic Rationalism : The Ethic of ' Abd al Gbbar, Exford : clrendon Press , 1971 .

وقد حاول المصلحون المسلمون – منذ عصر أبن تيمية - إصلاح المجتمع الاسلامي عن طريق تحديث Modernizing التراث أو التقاليد والعودة إلي الاسلام الصافي وتطهير المجتمع الاسلامي من كل العادات غير الاسلامية والبدع الصوفية . وعندما نادوا بالعودة إلي الاسلام الصحيح أو الصافي فان ذلك كان لا يعني دعوة للعودة إلي القرن السابع الميلادي . ولكن ببساطة لقد كانوا يعنون العودة إلي التجربة التي كانت فيها القيم الاسلامية دينامية وكانت قوي حقيقية في إحداث التغيرات المجتمعية وتحقيق الانجازات السيوسو سياسة (١) .

هذا المدخل الشمولي الذي قدمه المفكرون الاسلاميون الاجتماعيون يتوافق وجهود علماء الاجتماع المعيارين . ومع التسليم بأن هناك قيم اجتماعية عظيمة ، توجه قوتها الدافعة أنشطة الأمن والنظم والتنظيمات الاجتماعية والحياة اليومية لكل فرد . هذه القيم الاجتماعية العظيمة ، قيم دينامية ، فهي القوي الحقيقية في عملية التغير الاجتماعي ، وهي محصلة التجربة الانسانية ومن ثم فاننا قد نتأثر بالظروف الاجتماعية ، ولهذا فان هذه القيم العظيمة يمكن أن تحلل علي أنها متغيرات مستقلة، تسبب التغيرات أو كمتغيرات معتمدة dependent أي كموضوع للتغيرات . وسوف نحاول ان نشير إلي كيفية تحديث القيم الاسلامية .

أشرنا فيما سبق أن هناك مشكلات ، وأن المشكلات وجودها بين الأمم وفي أمتنا ليس عارضا سيئا ، بل عارض خير ، لأن الحياة نفسها متقلبة ومتجددة . والمشكلة كما عرفتها في ذلك الوقت كهوة بين الواقع وبين ما يجب أن يكون شئ لا بأس من وجوده . فنحن لا نحكم علي الأمة اذا قلنا أن في الأمة مشاكل ، ولكن هي

---

(١) اسماعيل راجي الفاروقي ، سلسلة محاضرات اسماعيل الفاروقي ، كلية الآداب – جامعة الاسكندرية ١٩٧٨ – ١٩٧٩ .

الحياة المتجددة . والحكم علي الأمة يأتي اذا لم يكن هنالك تجديد وتغيير .. اذا لم يكن هناك تقدم . عندئذ يمكن الحكم علي الأمة . وقلنا أن مشكلاتنا في ذلك الوقت ، تعم جميع حقول الحياة ، وهذه المشاكل هي :

١- المشكلة الأولي هي المشكلة الواقعة في الحقل الديني ، وأن هذه المشكلة هي الايمان وعدم الايمان لأنها هي الركيزة ، هي القاعدة التي يبني عليهاكل شئ وينطلق منها كل شئ .

٢- وقلت أن هناك مشكلة في الحقل الثاني وهو تربية الشباب ، والمشكلة هنا هي تربية الشباب تربية مثالية ، أي تربية الشباب بشكل يجعلهم يحققون المثل أو القيم . أو تربيتهم فقط ليكونوا عملاء في المجتمع بمعني أن يكونوا منتجين ومستهلكين ، عاملين قائمين بواجبات ، بعبارة أخري أن المجتمع مكون من آلات ، وهذه الآلات – كالماكينة – تقوم بواجباتها .

٣- وهناك مشكلة في الحقل الاقتصادي . والمشكلة هنا هي مشكلة الانتاج والاحسان . وعدم الانتاج وعدم الاحسان وما نعنيه بالانتاج ، هو الانتاج في مدة الأربعين سنة التي يعيشها الانسان بين طفولته وشيخوخته ، الانتاج بكمية كافية تغطي احتياجاته في جميع مراحل حياته بل تزيد علي ذلك . وقلنا أن الاحسان وهو ما يسميه الاقتصاديون بعدالة التوزيع. ديننا وثقافتنا يطلبا منا أن ننتج ، وأن ننتج أكثر مما نستهلك ، ويطلب منا أيضا بأن نحسن إلي غيرنا ، بمعني أن انتاجنا ليس حلالا ، الا بعد أن نوفي ما للمسكين والمحروم من حق فيه .

٤- وقلت أن مشكلتنا في الحقل السياسي هي مشكلة الوحدة والنظام . فليس

العالم الاسلامي متوحدا ، وليس يوجد في دولة إسلامية نظام سياسي يضمن انتقال السلطة من عهد إلي عهد دون اراقة دم ، وبدون اضطرابات، فلا يوجد عندما لا وحدة ولا نظام .

٥- وفي الاجتماع ، مجتمعنا يعاني من نقص في الصحة الاجتماعية ، فمجتمعنا مريض مما لاشك فيه ، بالرغم من كل ما فيه من عناصر قوة .

٦- وفي العلوم ، مشكلتنا هي مشكلة التفهم بالسببية كمبدأ عام . ونحن نقلد الغرب الذي عاش في القرن التاسع عشر ولا نقلده في معاصرته ، في وقته الحديث . لأن الغرب في هذا العصر تنحي عن وجهة النظر السببية ، وهي وجهة النظر الميكانيكية التي سادت في القرن التاسع عشر . أن الغرب الآن – وهذا منتهي الاستحداث والمعاصرة – ينظر إلي العالم من خلال مبدأ اللا محدودية Indeterminacy . وهذا المبدأ يتقارب كثيرا جدا من المبدأ الذي اتبعه الأمام أبو حامد الغزالي وأسماه " الله تعالي وفاعلية الله في الكون " . وهذا يعني أن تكون معاصرا في العلوم الطبيعية وفي العلوم الكونية اليوم ، أن تكون قريبا جدا من الأمام أبو حامد الغزالي في نظرتك للكون ، لا أن تكون قريبا من الفلسفة السببية التي سادت في القرن التاسع عشر . ويؤكد الدكتور اسماعيل راجي الفاروقي أن كل ما سمعه وكل ما عرفه عن العالم الاسلامي لم يتخط القرن التاسع عشر في فكره .

٧- وفي حقل الفنون ، وهو حقل هام ، نجد أننا في فنوننا الجميلة ، من عمارة وتخطيط مدن ، وتخطيط اقليم وزخرفة ، نعيش كوارث مكدسة ، لا

نعني لنفسنا هوية جمالية نتبعها - والقيادات الأدبية عندنا في الشعر والأدب والنثر والقصة والموسيقي .... الخ ، كلها لا تعي هويتنا الجمالية والفنية ولا تعمل بما ورثناه عن سلفنا من مبادئ جمالية .

هذه المشاكل في هذه الحقول كلها يجب علينا أن ننظر اليها وأن نعالجها ومعالجتنا لها معناه التحديث أو المعاصرة .

" والتحديث " الذي نحن بصدده هو حل هذه المشاكل . هذا التحديث هو الذي نتكلم عنه . ومن ناحية أخري ، اذا كانت هذه هي المشاكل وهذه هي الحقول في حياتنا فالذي نعنيه بأنه يراد الحديث فيها هو تغيير القيم التي تسود في سلوكنا في هذه الحقول .

ولكن ما هي القيم التي تسود في سلوكنا في هذه الحقول ، هل هي القيم الاسلامية ؟ والاجابة كلا . ليست هي القيم الاسلامية .. القيم المطلوب تغييرها لا يمكن أن تكون قيمنا الاسلامية (والقول بتغير قيمنا خطأ لأن قيمنا هي القيم الاسلامية والقول بتغييرها رمي خطأ فادح) .

اذن ماذا نعني " بالتحديث " ؟

أولا - " التحديث " هو التقدمية التي نبغيها . طبعا ، نريد أن نكون جادين في أمور الحياة لا لاعبين ، نريد أن تكون لنا رسالة نعيها حق الوعي ، ونسعي إلي تحقيقها (نريد ألا نكون دون وعي لهذه الرسالة) نريد أن لا تكون حياتنا متخبطة وعشوائية ، وألا تكون الغاية من حياتنا هي متابعة لذة أو منفعة واذا كان هذا هو التقدم ، فلا يوجد شئ أكثر تقدمية من القيم الإسلامية ، والقيم الاسلامية هي اذن القيم التي لا نتبعها في حياتنا . يجب علينا أن نذكر أن

العربي سواء كان دينه الاسلام أو دينه غير الاسلام ، اذا كان عربيا ، فلاشك أن ثقافتنا اسلامية ، والمثقف ثقافة اسلامية ، لابد له من أن يعي انه حامل رسالة السموات والأرض ، وأنه هو خليفة الله في الأرض .

ثانيا – نعني بالتقدمية أو المعاصرة أو التحديث أن يقوم الانسان ويحرك ويغير الأمور بنفسه ، لا أن يتواكل ويعتمد علي الغير وأن يقعد ، بل أن يكون ديناميكي وفعال لما يريد أن يحققه ، وأن لا يكتفي بصدق نيته واخلاصه . هذا ما نعنيه بالتحديث أو بالمعاصرة .

اذا كان هذا صحيحا ، فالقيمة التي نحن بصددها ، أي عدم تحقيقنا لهذا ، ليست هي القيمة الاسلامية التي تقول لنا حتي شهادتنا بأن لا اله الا الله ليست هي الغاية وانما هي البداية ، هذه الشهادة وكل ما تنطوي عليه من اخلاص ليست الا البداية ، ليست الا تذكرة الدخول إلي مسرح الكون الذي يجب علينا أن نفعل فيه ، ونغير الزمان والمكان ، ونغير الكون ، ونصنع التاريخ بأيدينا ، ونعيد صب المخلوقات في قوالب جديدة ، المخلوقات بكاملها من أشجار وأنهار ومدنية وبشر ، فهذه هي القيمة الاسلامية وهي أكثر تقدمية من أي قيمة أخري .

ثالثا – التحديث يعرف أيضا بأنه تحقيق لحرية الناس ، الحرية من الظلم ومن الاستعباد ، من القهر ، ومن النفوذ غير الحق . ونحن لسنا أحرار بهذا المعني، ويجب علينا أن نستحدث قيمنا . ولكن القيم السائدة فينا ، التي يجب أن تستحدث ، هل هي القيم الاسلامية ، أم هـي القيـم غير الاسلامية ؟. بالطبع هي الثانية .

فالقيم الاسلامية تنادي بالحرية ، ولا تعترف بسلطان لأحد سوي الله تعالي ، ولا تعترف بسلطان حاكم الا ضمن قانون الله ، وتحت قانون الله ، (لذلك سميت الجمهورية الاسلامية لا بثيوقراطية Theocracy لأن ثيوقراطية معناها أن الله هو الذي يحكم ، بل سميت نوموقراس Nomocracy بمعني أن السلطة العليا فيها للقانون ، فالقانون هو من أمر الله وهو الخير وهو القيم ، ونفس الشئ اذا سميناها اكسيوقراس Axiocracy ومعناها سلطة القيم ، المجتمع الذي تتحكم فيه القيم) .

رابعا – تعرف المعاصرة بأنها الدعوة إلي العلم والتعليم ، لا إلي الجهل والركود والخمول . واذا قلنا أنه يجب علينا أن نستحدث قيمنا هنا ؟ فهل نستحدث القيم الاسلامية ؟ هل في الدنيا كلها وفي التاريخ كله أكثر من الاسلام دفعا للعلم وانهاضا لقيمة العلم وتعظيما واجلالا للعلم والعلماء ، وهذا الدين ، وهذه الثقافة والحضارة التي ساوت بين مداد العالم ودم الشهيد ، بل رفعت مداد العالم فوق دم الشهيد .

خامسا – يعرفون أيضا المعاصرة أو التحديث بأنه الاشتراكية التي تسعي إلي زيادة دخل واحلال شئ من العدالة في توزيع الثروة ، وفي اسداء الخدمات العامة للناس جميعا . هنا مشكلة من مشاكلنا الكبري ، عدالة التوزيع والانتاج ، وزيادة الخير المادي لجميع البشر ، والاحسان بمعناه الاقتصادي . ولكن هل القيم التي نريد أن نستحدثها هنا هي القيم الاسلامية ؟ كلا ! .. فالقيمة الاسلامية تقول بهذا ، بل هي المثال الأول للتقدمية .

سادسا – يعرفون المعاصرة والتحديث بأنه القومية ، أو تعاون القوم بعضهم مع البعض علي رفع الأذي عنهم وتحقيق الخير المادي والمعنوي لقومهم . نحن

العرب غير متعاونين مع بعضنا البعض حتي نرفع الأذي عنا جميعا ، ونزيد الخير المادي والمعنوي الموجود بيننا . ولكن هل القيم التي نريد أن نستحدثها هي القيم الاسلامية ؟ كلا ! .. القيمة الإسلامية تطالبنا بهذا ، بل تطالبنا بأكثر من هذا بكثير ، فهي تقول لنا أن قوميتكم هي نقطة البداية لا نقطة النهاية . أي أنه يجب علينا أن نكون قوميين حتي نحقق رسالتنا ، وأن نكون أمة صالحة تدعو إلي الخير ، تأمر بالمعروف ، وتنهي عن المنكر ، تؤمن بالله وتعمل أمة وسط علي البشر أجمع .

وقبل أن يتحدث عن القيمة الاسلامية يثير د. اسماعيل الفاروقي قضية خاصة بالقيم . فالقيمة ليست صفة للأشياء كاللون الأخضر والأحمر ، وأنها ليست حالة نفسانية في نفس الشخص المقدر لها المتأثر بها . والقيم ليست نسبية بل هي (ملأ ما ورائي) أي أنها في مجموعها ملأ ما ورائي ، أولي A Priori مطلق Absolute وأنها في ذاتها معايير تقاس بها الأشياء الواقعية – المخلوقات جميعا – أو هي تتعالي عن المخلوقات بالضرورة لأنها اذا لم تكن تتعالي علي المخلوقات لم تصلح للمخلوقات .

اذا عرفنا القيمة فانه يحق لنا الآن أن نتساءل ، هل علينا أن نتلذذ هذه اللذة أم هذا السؤال صحيحا فمعني هذا أن المعيار الذي بموجبه يمكن أن نجيب علي هذا السؤال لا يمكن أن يأتي من اللذة لأننا نطالب بمعيار يحكم علي اللذة نفسها ، فيما اذا كانت هذه اللذة واجبة أو غير واجبة ، ونقيس علي ذلك جميع الأحوال النفسية ، ذلك فالقيمة ليس هي حالة نفسية انما هي ملأ .

والفينومينولوجيا في الفلسفة هي التي اكتشفت لنا أن القيم ماهيات مطلقة ذات وجود مثالي ، ما ورائية ، تعرف بطريقة أولية لا عن طريق التجربة وهي وان

كانت ذات علاقة بالمخلوقات ، وبالتاريخ - بالواقع - الا أنها ليست نسبية . أي أن علاقتها بالناس ، وبالمخلوقات وبالتاريخ ليست مكونة لها بل مشرطة لها . معني هذا أن القيمة لا توجد بنفسها في السماء وحدها دون علاقة بالبشر ، واذا وجدت في السماء وحدها دون علاقة بالبشر وبالمخلوقات ، لم تكن قيمة من وجهة نظرنا ، فالقيم من وجهة نظرنا يجب أن يكون لها ما نسميه بالواجب أن يكون ، وهو الشئ الذي غير كائن ، ولا يمكن أن نقول عن قيمة لا علاقة لها بالتاريخ والمخلوقات أن لها أو يصدر عنها شئ نسميه يجب أن يكون .

هناك شئ آخر يصدر عن القيمة هو ما يجب أن يفعل ، وهناك فرق شاسع بين ما يجب أن يكون وما يجب أن يفعل (فما يجب أن يفعل هو مكان النسبية في القيم . والفرق بين اليجب أن يكون واليجب أن يفعل) اليجب أن يكون مطلق كالقيمة له علاقة بالناس ، بالبشر ولكنه غير نسبي ، اما اليجب أن يفعل فهو نسبي مشروط بحالات تفتقده ، واذا لم تفتقده فلا معني له ، لأنه لا معني لعبارة يجب علي أن أفعل الاكل الا اذا كنت جائعا . اذن اليجب ان يفعل هو النسبي واليجب أن يكون هو المطلق ، والقيمة هي الملأ ، والقيمة بحد ذاتها التي يصدر عنها اليجب أن يكون واليجب أن يفعل ، هي ملأ أعلي ، هي ارادة الله ، وهي صفاته المتفاضلة عن بعضها البعض ، وهي أخلاق الله .

نعود للسؤال عن كيفية تحديث القيم الاسلامية ؟ هل هناك معني لهذا العنوان؟ بالطبع اذا عنينا القيم الاسلامية ، ذلك الملأ الأعلي من القيم الذي يؤلف صفات الله، يؤلف أخلاق الله ، ارادة الله ، أمر الله ، وهو مطلق وهو غير نسبي ، وهو أولي . هل يمكن أن نتكلم عن تحديثه ؟ كلا ! لا يمكن أن نتكلم عن تحديثه لأننا بتأكيدنا للقيمة كملأ أعلي ، أولي ، ومطلق ، نفينا عنها كل علاقة بالتاريخ ،

وبالمخلوقات (اللهم الا أننا نقول أن هذه القيم التي لا علاقة لها بالمخلوقات هي من علم الله ، ونحن لا نعلمها ولا حاجة لنا بالتكلم عنها) فاذا أكدنا علاقة لها بنا ، لم تكن هذه العلاقة علاقة نسبية

اذن ما هو الذي يجب علينا تحديثه ؟

الذي يجب علينا تحديث هو نحن ككائنات بشرية ، بعبارة أخري ، أن حياتنا، سلوكنا لا يحقق القيم الاسلامية ، التي أعطتنا اياها حضارتنا وثقافتنا وحياتنا وسلوكنا ، هو الذي يجب أن يصبح حديثا ، أن يستحدث

ما معني أن نستحدث سلوكا ما ؟ لنفترض أن انسانا يعمل ويجمع فضة وذهبا ويجلس علي هذه الفضة ويكنزها ولا يعترف لجيرانه بحق فيها ، هذا هو الثراء الكريه . سلوك هذا الثري هو الذي يطالب بالاستحداث ، لأن الاستحداث معناه تحقيق للقيم ، والقيمة الاسلامية المتعلقة بهذا السلوك غير محققة فيه .

هل هنالك معني غير هذا للاستحداث ، والمعاصرة ؟

قلنا أن القيمة مطلقة ، ولكن أليس صحيحا أن الانسان في تعرفه علي القيم أنه ينبهر في كل عصر من العصور وفي كل حضارة من الحضارات بمجموعة من القيم وأن نظرته إلي الملأ الأعلي – الملأ القيمي – تتحول من ركن إلي ركن ، كلما تحولت البشرية من حضارة إلي حضارة أو من عصر إلي عصر . الجواب : نعم ،. هنالك فعلا تغير أو تطور ، ولكن التطور هذا لا يحدث في القيمة ، يحدث في وعي الانسان للقيمة .

فعلي فرض أننا في عصور وسطي أو عصور سالفة كان وعينا منصبا علي ركن من أركان الملأ الأعلي نأخذ لذلك مثلا ، اننا عندما كنا جميعا من المتصوفة ،

كنا كلنا مهتمين ونصب كل اهتمامنا علي تحقيق الاخلاص الروحي ، والطهر النفسي. وهنا يمكننا أن نقول أن في ذلك العهد كان ادراكنا للملأ الأعلي منصب علي ركن من هذه الأركان ، والملأ الأعلي أركان لا نهاية لها ، بينما في العصر الحديث ، في عصر سابق لعصر التصوف ، كان ادراكنا للملأ الأعلي ادراكا منصبا علي ركن آخر . هذا لا يعني أننا لم نكن مخلصين في ذلك العهد ، بل معني هذا أننا فعلا كنا نصب جل اهتمامنا علي ذلك الركن دون غيره . هذا صحيح ولا ينكر ولكنه ليس تبديلا بالقيم وليس تغييرا بالقيم . انما هو تغيير بنظرتنا ، بمعرفتنا وادراكنا للقيم .

وهنا يمكن اثارة السؤال : هل يجب علينا أن نبدل للقيم بادراك آخر ؟ والاجابة أنه اذا كان ادراك المتصوفة ادراكا لركن من أركان القيم فهذا دليل علي خطأ المتصوفة لأن الاسلام لا يطلب منهم هذا . الاسلام يطلب الشمولية ، كل القيم . ويطالب بتحقيق كل القيم حسب أولوياتها .

قد يتساءل متسائل : لو أردنا أن نعرف الحضارة ، حضارة الهند ، أو الحضارة البوذية ، أو حضارة الصين ، أو حضارة اليابان وغيرها ، الا يمكن أن نعرف الحضارة في دور من أدوارها بأنها انصبت علي ركن من أركان الملأ ، وتفوقت فيه ، وتفوقها في ذلك الركن هو جوهرها ، وهو حتي مكون لحضارتها ؟ أليس صحيحا ؟ والاجابة نعم .. صحيح . ولكن الاسلام يطالب بالتفوق في جميع الأركان وليس في ركن واحد (فاذا تفوقت اليابان في ركن من الأركان واذا تفوقت الحضارة الغربية في ركن وحضارة القرون الوسطي في ركن من الأركان فنحن مطالبون في الاسلام بالتفوق

في جميع الأركان لا في ركن واحد) وهذا هو معني حضارة الاسلام ، أللا ينحصر ويصب الاهتمام كله في ركن واحد ، في أي ركن ، حتي وإن كان هذا الركن أقربهم إلي الله تعالي كما في التصوف لذلك يريدنا الاسلام الارتفاع في كل الحقول وان يكون وعينا للقيم ، لارادة الله لصفات الله ، للملأ الأعلي كاملا شاملا يعم جميع الأركان .

هنالك اعتبار آخر ، القيم كملأ ما ورائي ليست مجرد مجموعة ، انما هي نظام . والنظام هرمي الشكل ، فهنالك كل قيمة في هذا الملأ مرتبطة ارتباطا عضويا بجميع القيم الأخري ، وهذا السلم الهرمي الذي يربط القيم بعضها ببعض يربط أيضا اليجب أن يكون ، ولكنه ليس هو السلم نفسه الذي يربط اليجب أن يفعل . صحيح أن في الملأ نظام ، وفي هذا النظام سلم وأولويات بالطبع . فلو طالعنا القران الكريم في أي صفحة وجدنا الله تعالي يأمر بالتوحيد ويأمر بالعدل والقسط ، ويأمر بأن نخفت أصواتنا ويأمر بأن نحترم الوالدين ويأمر بأن نرد التحية بأحسن منها . ولكن هل هذه الأوامر أو هذه القيم تتعادل مع بعضها البعض ؟ كلا !

هنالك سلم أولويات للقيم ، فاحترام الوالدين ممنوع اذا كان الوالد كافرا كما جاء في الحديث عن سيدنا ابراهيم عليه السلام وهكذا بالنسبة لسائر القيم . فهنالك سلم لاشك فيه للقيم ، وهذا السلم هرمي ، ومعني الهرمية فيه ، تطويع السفلي في سبيل العليا ، وهذا معناه أننا يمكننا أن ننتهك السفلي ، اذا لزم ذلك، في سبيل تحقيق العليا . واذا تعادلت القيمتان فنحن مطالبون بتحقيق الاثنتين معا .

ولكن هل هذا السلم الهرمي هو نفسه السلم الهرمي القائم بينما يجب أن يفعل ؟ كلا ! لأن السلم الهرمي في الملأ السماوي مطلق ، لا نسبية له للبشر ولأحوال

البشر . أما ما يجب أن يفعل فهو نسبي (اذن سلم القيم ليس هو سلم ما يجب أن يفعل ، وما يجب أن يفعل نسبي) يجب استقاوه من واقع الحياة التي نحياها .

هل يوجد معيار يقاس به قرار اكتشاف الأولويات ؟

نعم ، بالطبع ، والمعيار هو الملأ الأعلي ، بمعني أنه يجب قياس القرار بأن كذا أولي من كذا ويتم هذا القياس بالقيمة القرانية السماوية الماورائية حسب سلمها . وهناك فرق شاسع بين اتخاذ القيمة الماورائية كمقياس مباشر وبين اتخاذها كمقياس للقياس . وفاذا اتخذناها كمقياس للقياس ، عندئذ نكون قد استطعنا ان نتأكد من صحة اختيارنا ومن صحة قرارنا بأن كذا أولي من كذا . فالحديث يجب أن يخضع للسلم في الملأ الأعلي ، ولكن الذي يخضع للسلم في الملأ الأعلي هو المقياس الذي نقيس به أولوياتنا في حقل ما يجب أن يفعل .

ولاشك أن العالم الاسلامي بحاجة ماسة إلي التعرف إلي القيم ، فنحن لا نعرفها ، فلا يمكن أن نقول أننا نعرف القيمة الاسلامية ، الملأ الأعلي ، الا اذا رأيناها وأدركناها في سلمها ، في ملأها ، وفي شمولها وفي علاقتها مع بقية أعضاء الملأ الأعلي .

ولا يوجد كتاب يعطينا القيم الاسلامية المنظمة ، الموضوعة في سلمها مبينا موقعها من السلم الهرمي ويري الدكتور اسماعيل راجي الفاروقي أنه ليست هناك محاولة لجميع مسلمي الدنيا في مجال تنظيم القيم Systemisation Value فيجب علينا أن ننظم القيم الاسلامية ، ويجب علينا أن نتعرف علي موقعها من السلم، ويجب علينا أيضا أن نتعرف علي المواد التي تحققها ، وهذه المواد هي ما يجب أن يكون ، يجب أن توصف هذه المواد وصفا دقيقا تاما وأن ينزل بها إلي ما يجب أن يفعل (ونقيس واقعنا بالنسبة إلي هذا الذي يجب أن يكون ونستخلص من

هذا القياس الذي يجب أن يفعل) وما يجب أن يفعل لابد من أن يكون له السلم الخاص به ويجب علينا أن نبحث في هذا وأن نتأكد من أن الأولويات التي نعطيها لما يجب أن يفعل مطابقة للقيم كما هي في الملأ الأعلى (١)

---

(١) انظر اسماعيل الفاروقي ، "الاجتهاد والاجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام" ، مجلة المسلم المعاصر ، السنة الثالثة ، العدد ١٠ ، ١٩٧٧ ، ص ٥ - ١٨ ، " أبعاد العبادات في الإسلام ، المرجع السابق ، عدد ١١ ، ص ٢٥ - ٣٨ . ; اعادة البناء الإسلامي والفلسفة السياسية " مرجع سابق ، السنة السادسة ، العدد ٢٢ ، (١٩٨٠) .
النهضة الإسلامية في المجتمع المعاصر ، مرجع سابق ، السنة السابعة ، العدد ٢٨ ، ١٩٨١ ، ص ٥١ - ٦٧ " الاسلام في القرن المقبل ، مرجع سابق ، السنة العاشرة ، العدد ٣٨ ، ١٩٨٤ ، ص ص ٥ - ٢٦

الفصل الرابع

الوعي بالثوابت

مقدمة

١ - البناء المعياري في المجتمع

٢ - الاسلام والنظام الاقتصادي

٣ - الاسلام والنظام السياسي

٤ - الاسلام والنظام الاسري

مقدمة:

هناك ثلاث مصطلحات أساسية غالبا ما يستخدم أياً منها وهذه المصطلحات هي التنظيم الاجتماعي، والبناء الاجتماعي، والنظم الاجتماعية ويشير التنظيم الاجتماعي Social organization الي الجهود التي يبذلها الانسان ليحقق أهداف معينة وخاصة المتعلقة بحاجاته الضرورية، وهو يعني أيضا الجماعات والأبنية الاجتماعية التي تنشأ نتيجة لهذه الجهود كذلك يعرف التنظيم الاجتماعي بأنه النسق الذي ترتبط بواسطته أجزاء المجتمع بعضها ببعض من ناحية وبالمجتمع ككل من ناحية أخري ويتم ذلك بطريقة مقصودة.

أما البناء الاجتماعي Social stracture فهو مجموعة ثابتة نسبيا من العلاقات النموذجية بين الوحدات ولما كان الفرد هو وحدة النسق الاجتماعي فالبناء الاجتماعي اذن هو نسق من نماذج العلاقات بين الأفراد . ويعرف بارسونز ان الفرد هو وحدة أي نسق اجتماعي وذلك بوصفه وحدة عامة مستقلة لها كل الصفات التي تجعله يجاهد نحو تحقيق أهداف معينة والتفاعل مع هذه الاهداف. ومعني هذا ان الفرد خلال قيامه بالأدوار التي تربط الفرد كوحدة سيكولوجية سلوكية بالبناء الاجتماعي يتشرب القيم السائدة في جماعاته. فالمظهر الاساسي للبناء الاجتماعي إذن هو النواحي النموذجية المتوقعة والتي تعرف التعريف المناسب للأفراد الذين يقومون بأدوار معينة ويعمل علي تحقيق هذه التوقعات والدوافع الشخصية للفرد نفسه نحو تكوين شخصيته وتماسكها بالاضافة الي ما يتوقعه من جزاء للآخرين له. نخلص من كل هذا بأن البناء عبارة عن ترتيب الاشخاص والعلاقات لنظم معينة والشخص هو وحدة البناء الاجتماعي ويهتم البناء اذن بترتيب الاشخاص فيما يهم التنظيم فيترتب أوجه النشاط والنظام بالتعريفات المتوقعة أو العلاقات في داخل

البناء.

أما عن النظم الاجتماعية Social institutions فنظرا لأن الناس تعيش في تفاعل منظم مع الآخرين فهو يدعم من خلال تكرار سلوكه انماط معينة تشبع حاجاته المادية والمعنوية ولهذا نشأت هذه المنظمات الاجتماعية لاشباع حاجات الانسان ومن حين لآخر تراجع كل جماعة أو مجتمع هذه العمليات وهذه الأنظمة في استمرارها وتغيرها، وبهذه الطريقة نشأت النظم. فكان التنظيم هي أنما سلوك تجمعت حوله حاجات الانسان الاساسية وكل نظام يحتوي اذن علي معايير وعادات وتوقعات تنتقل الي الأجيال التالية كتراث اجتماعي، فالنماذج المقننة هي ما اصطلح علي تسمية بالنظم الاجتماعية Social instilitions وهي تقوم بوظائفها داخل التنظيم الاجتماعي وتعرف النظم الاجتماعية بأنها" الانساق المنظمة الدائمة نسبيا للتعرف والاتجاهلات والاغراض والاشياء المادية والرموز والمثل التي توجه أغلب نواحي الحياة الاجتماعية "فيعرفها جينزبرج Ginsberg بأنها القوانين الموضوعة المعترف بها والتي تحكم الصلات بين أفراد الجماعة.

والنظم الاجتماعية عدد من الخصائص العامة البارزة والتي يمكن أن نجملها في الآتي:

١ – يتميز النظام الاجتماعي بأنه يقوم بوظيفته كوحدة في النسق الثقافي ككل. وذلك لأن النظام لا يخرج عن كونه تنظيما لنماج التفكير والعرف التي تظهر خلال النشاط الاجتماعي وما يتصل به من انتاج مادي. وهي بالتالي عبارة عن تجميع القواعد الاجتماعية السائدة في المجتمع والتي تتكون من العادات والتقاليد والقيم المنظمة بوعي أو بدون وعي وقد تنجح بعض هذه العناصر الثقافية فتحول الي نظام بينما قد لاتنجح الآخري. وفي حالة نجاحها نجد أنها تتجه الي التوحيد

مع الأجزاء الأخري. ولهذا فان النظم تعكس ترابط مع بعضها البعض الآخر.

٢ - يتميز النظام بدرجة نسبية من الاستمرار والدوام، فانساق الاعتقاد وطرق العمل وغيرها لاتصبح نظما الا بعد أن تصل الي مرحلة مقبولة بصفة عامة خلال فترة مناسبة من الزمن.

٣ - يتميز أي نظام بأن له هدفا أو عددا من الأهداف الواضحة، إلا أن هذا الهدف قد يتعارض مع مرور الزمن بالوظيفة التي يؤديها للنظام.

٤ - تتميز النظم الاجتماعية بجمودها نتيجة لما تتميز به من استقرار ودوام لفترة مؤجلة من الزمن حتي تكاد في بعض الأحيان أن تتحول الي مايشبه الطقوس، وهذا ما يجعلها تقف أحيانا كعقبة أمام التغير.

٥ - يتميز أي نظام اجتماعي بعناصر خمسة هي: أهدافه، اتجاهاته، نواحيه الرمزية، نواحيه المادية، تقاليده الشفهيه أو المكتوبة.

ويمكننا أن نمير بين الاشكال الآتية من النظم الاجتماعية:

١ - نظم تلقائية ونظم مقننة وتتمثل الأولي في تلك التي نشأت استجابة للقيم السائدة مثل الزواج والملكية، أما النظم المقننة فهي تتميز بأنها جاءت نتيجة تنظيم واع ومقصود ليحقق أهداف معينة مثل التعليم والصناعة والادخار والتأمين وهكذا.

٢ - هناك نظم أساسية ونظم مساعدة أو فرعية والأولي هي التي نشأت لتحقيق الضبط في المجتمع (مثل الدين والدولة) حيث لايمكن للمجتمع أن يستمر

بدونها، أما النظم المساعدة فهي تقل أهميتها للمجتمع عن الأولي (مثل النظم الترفيهية) ويمكن ان نذكر ان أساسية أو فرعية النظام راجع الي المكان والزمان فما هو بأساسي في ثقافة أو مجتمع معين ليس كذلك في ثقافة أو مجتمع آخر.

٣ - نظم مشروعة ونظم غير مشروعة والأولي تتعلق بالنظم التي تنظمت واتفق عليها مثل العمل، الزراعة، الاسرة. أما النظم الغير مشروعة فهي تتمثل في نظم مثل البغاء، الرشوة. والمعيار العريض المميز للنظم الشرعية وغير الشرعية هو توافق النظام مع القيم السائدة في أجزاء النظام الاجتماعي.

٤ - نظم عامة ونظم محدودة . ويمكننا أن نميز بين هذين النوعين بمدي انتشار كل منهما بين أطراف المجتمع، والاسرة مثلا من النظم العامة بينما النظم الترفيهية فهي ربما تكون محدودة لفئة أو طبقة معينة.

٥ - نظم عاملة ونظم ضابطة، وتتميز الأولي بأن وظيفتها الأساسية هي تنظيم نماذج العرف التي تعتبر ممارستها ضرورية لتحقيق ما يسعي اليه النظام من أهداف مثل النظم الصناعية، بينما تتميز النظم الضابطة بأنها وجدت لضبط عددا من العادات ونماذج العرف التي لا تعتبر في ذاتها جزءا من النظام نفسه، كما هو الحال في النظم القانونية.

كما أشرنا أن تعدد النظم الاجتماعية مرتبط برغبات وأنشطة الانسان المتعددة علي أية حال يمكننا أن نجمل النظم الاجتماعية الهامة في حياة الانسان في ثلاث نظم رئيسية وهي: ١ - النظم الاقتصادية. ٢ - النظم السياسية٣ -النظم الاسرية وهي اهم النظم التي تشكل هوية - المجتمع العربي والاسلامي.

هذه النظم الاجتماعية هي أكثر النظم انتشارا وبروزا في عالمنا العربي والاسلامي فلايوجد أية مجتمع يخلو من الاسرة أو من نظام اقتصادي أو حكومة وتختلف كل هذه النظم من مجتمع لآخر من ناحية الشعائر والممارسات الا أنها تعكس في جوهرها الهوية الاسلامية .وواضح ان هذه النظم الثلاث تتركز حول الحاجات الانسانية الاساسية وهي الغذاء والامن والجنس، ولا يعني دراستنا لهذه النظم انه لايوجد نظم هامة أخري ولكن في الحقيقة انها تأتي في الأهمية بعد هذه النظم مثل التعلم والترفيه والفنون والصحة وغيرها.

ا - البناء المعياري في المجتمع

خلق الله (تعالي) الانسان وميزه عن الكائنات الأخري، وهذا التميز ليس من الوجهة التشريحية أو الفسيولوجية أو النفسية- علي الرغم من أن الانسان قد حباه الله وفضله علي غيره في تلك النواحي ولكن هناك شئ آخر يميز بين الأنسان والكائنات الأخري ، ألا وهو إدراكه لأسماء الأشياء وقيمها . فهذا الإدراك للقيم يضع الانسان في مكانة سامية لايرقي إليها أي كائن آخر. وعلي أساس هذا الإدراك وتلك المكانة التي هي من صنع القيم وخلقها، والتي يتقلدها الانسان بالفعل، يقوم الحد الفاصل بين عالم الانسان وعالم الكائنات الأخري. ومن نفس المنطق يمكن القول أن الناس في العالم الإنساني يختلفون فيما بينهم بحسب إدراكهم للقيم وعلي الرغم من التسليم بأنهم جميعا متساوون في" القيمة المعنوية" - وإن كانت المساواة قيمة مثالية - إلا أن القيم وكيفية إدراكها تختلف وتتنوع وفقا لتباين قدرات الناس واختلاف ظروفهم الاجتماعية والطبيعية.

والمجتمع الإنساني في حقيقة الأمر بمثابة "بناء معياري" يعكس حياة معنوية يمتثل لها الأفراد وتتميز بالقوة والأصالة. وتعليل ذلك، أن المجتمع يتمثل في نظام من الأعضاء والوظائف يميل إلي الاحتفاظ بنفسه بعيدا عن عوامل الهدم التي

تهدده من الداخل أو الخارج، لهذا يميل الأفراد، في اتصال مشاعرهم الفردية، أن يكون هذا الاتصال تعبيرا عن "روابط متقاربة" حتي يتيح لمشاعرهم أن يؤثر بعضها في البعض الآخر تأثيرا ايجابيا، ومن ثم ينبعث عن هذا المركب المعياري "حياه نفسية من نوع جديد تختلف عن حياة الفرد بصورة خاصة". ولهذا يتميز هذا البناء المعياري بالسمو، وذلك لأنه من خلق المجتمع، وينمو في مجاله ، لذلك فهو يشكل شعورا يحتوي طاقة معينة لا تسمو إليها المشاعر الفردية، ومن ثم يسود الفرد احساس بالخضوع لقوي هذا البناء المعياري. فهي قوي لا يعرف لها نظيرا في مجال المشاعر الفردية. فهو يشعر حيالها بأنه لا يملك أمر نفسه وإنما بالتبعية وضرورة تسليم قياده لها. فالفرد هنا في امتثاله لهذا البناء المعياري، ينتقل من عالمه الشخصي ووجوده الخاص إلي عالم جديد يختلف تماما عن البناء المادي أو الطبيعي الذي يحيط بالانسان.

والانسان لايمكنه أن يدرك ويمتثل لهذا البناء المعياري إلا لأنه كائن اجتماعي، أو لأن المجتمع هو الذي يحمل الانسان بل يضطره إلي أن يعلو علي نفسه ويمتثل لمعاييره، وبهذا يشعر المجتمع بنفسه، ويرفع الفرد إلي مستواه ويأخذ بيده إلي مجال البناء المعياري.

والمجتمع لا يتكون دون وجود هذا البناء المعياري، وهو بالاجمال، أفكار تنطوي علي صور الحياه الاجتماعية وتتضمن الملاحظات التي تتعلق بها. ويحمل البناء الاجتماعي الخطوط الأساسية لتلك الحياة وتطورها، وهو ليس أمرا مجردا من التصورات الفكرية الجافة الخالية من أية فاعلية، بل إنه في الحقيقة ينطوي علي عوامل محركة، فثمة قوي واقعية فعالة تمده وتساعده، تلك هي القوي المعنوية التي تسمو علي القوي الطبيعية الأخري. وهذا البناء المعياري. يحقق للانسان والمجتمع

غايات المستقبل المنشود من جهة ، وبين ما تحقق من هذه الغايات من جهة أخري. فضلا عن ذلك ، فهو بناء له طابعه الخاص تدور حوله رغبات الانسان لتتحدد مكانها من رغبات الآخرين.

والواقع أن هذا البناء المعياري، الذي يستمد قوته من القوي المعنوية للمجتمع والذي تنبَني عليه الحياة الاجتماعية ، يتجدد ويتغير في فترات الثورات والأزمات الاجتماعية، التي تتمخض عنها فترات خلاقة مجددة، يتجه فيها الناس تحت تأثير ظروف متنوعة، إلي التقارب فيما بينهم، وتنشأ معايير وقيم جديدة تعكس أنواعا جديدة من العلاقات . والحق أنه في تلك اللحظات من حياة الجماعات، تمارس الحياة ، وهي علي مثل هذا التسامي دورها، بقدر من الشدة، يجعلها تجرف أمامها بواعث الفردية والأنانية، وفي مثل هذه اللحظات ، يميل البناء المعياري إلي الاتحاد مع الواقع ، فالناس يخامرهم شعور بأن المثل الأعلي الذي سيغدو، هو الواقع بعينه، وأن ملكوت السموات أوشك ان يتحقق علي الأرض . غير أن هذا الاحساس الحماسي لايدوم طويلا، لأن هذا الحماس نفسه لا يمكن أن يستمر ملتهبا إلي غير نهاية، بل سرعان ما يفتر ويرجع الأفراد إلي واقعهم العادي المألوف. وحينئذ تحتذي الأفعال والأقوال بالبناء المعياري الجديد، وتتحول هذه القوة الخصبة إلي ذكريات وجزءا من تراث المجتمع. ولاشك أن أي صورة من صور التراث تأتي علي غرار النسق الذي تمثله ولكنها لاتختلط به، لأنها ليست بأي حال، سوي مجموعة من المعايير سرعان ما يلحقها الفتور والذبول إن لم يتعهدها المجتمع بالرعاية باستمرار. وهذه المهمة يتكفل بأدائها الأعياد والاحتفالات العامة الدينية والعلمانية ومظاهرالفن وحركات الاصلاح والثورات، فمن هذا الطريق يسترد البناء المعياري نضارته وانتعاشه. ويعود إلي الواقع المادي فيدنو من الواقع من جديد، ولكنه لايلبث

أن يتميز بذاته عن هذا الواقع ويحتفظ بقداسته ويسمو وهكذا.

وإذا نظرنا إلي المجتمع نظرة تحليلية فإننا نجده يتكون من عديد من النظم Institutions الإجتماعية مثل النظام الاقتصادي والسياسي والأسري وهكذا ..ويتكون النظام من قيم Values معينة تحدد هويته ،فالنظام الاقتصادي في الغرب ، علي سبيل المثال ، يمثل قيم الفردية وتنمية رأس المال والمنافسة..ويعكس النظام، من ناحية أخري، هذه القيم في مجموعة من المعايير Norms التي قد تكون مكتوبة فتأخذ شكل القانون أو غير مكتوبة فتأخذ شكل العرف Mores أو التراث Tradition . هذا ، ويعكس أي نظام مجموعة من التنظيمات الاجتماعية يسلك الفرد داخلا أنماطا من السلوك تعكس العادات الاجتماعية Customs أو الطرائق الشعبية Folkwoys والتي تعكس بدورها اتجاهات Attitudes الفرد نحو النظام.

ويمكن ملاحظة أن البناء المعياري يحتوي علي العديد من المفاهيم المتداخلة والتي يجب أن نميز بينها . فالمعيار norm (من اللفظة الاتينية norma) هو قاعدة أو مقياس أو نمط للسلوك. والمعايير الاجتماعية بذلك تكون قواعد للسلوك أو بمعني آخر، مقاييس من خلالها يحكم علي السلوك بأنه مقبول أو غير مقبول اجتماعيا. والمعيار بهذا المعني ليس متوسطا احصائيا للسلوك الفعلي، ولكنه ببساطه، تحديد ثقافي للسلوك المرغوب فيه(١) . ويستدخم مفهوم العادة Custom للاشارة إلي كل

(١) لمزيد من المعلومات عن تحديد مفهوم المعيار، أنظر:

(A) Goode, W., "Norm Commitment and Conformity to Role Status Obligation", A.J.S., Vol. 66 1960 PP 246 - 258.

(B) Homans, G., E., **Social Behavior: Its Elementary Forms.** New York : Harcourt, 1961.

(C) Morris, R., "ATypology of Norms" , A.S.R., Vol. 21, 1956 PP.610-613.

الأنماط السلوكية المشتركة بين جماعة أو مجتمع معين، والتي تعد بمثابة طرقا تقليدية للناس في حياتهم والاشارة إلي طريقة معتادة تعني أن سلوك المجتمع له تاريخ طويل وأصبح جزءا من سلوك الفرد. وغالبا ما تؤيد الجماعة العادات التي تتوارث من تقاليد المجتمع ، ولهذا تعرف هذه العادات بأنها سلبية أو غير مقبولة. والمقياس الذي يستخدم للحكم علي التصديق علي هذه العادات هو المعيار الخاص بالسلوك المقبول . أما الطرائق الشعبية فهي مجموعة من العادات التي تأصلت عن طريق التكرار ولها علاقة مباشرة بالحاجات الفردية للانسان. بمعني آخر، أن الطرائق الشعبية هي أنماط متكررة من السلوك، وقد نجمت عن محاولات التكيف من خلال أسلوب المحاولة والخطأ. وإذا ما تطورت الطرائق الشعبية Folkways فإنها تصبح أعرافا Mores لها الطبيعة الالزامية، ويعد الخروج عليها خروجا علي قوانين المجتمع غير المكتوبة "الشفهية" (١) ويعرف الاتجاه Attitude علي أنه تنظيم

= (D) Rommetveit, R., Social Norms and Roles., Minneapolis: university of Minnesota press, 1955.

(E) Sherif, M., The psychology of Socieal Norms., New York: Octagon, 1965.

(١) أنظر:

Sumner, W., G., Folkways : AStudy of the Sociological Importance of Usages, Manners, Castoms, Mores, and Morals. New york . the New American Library, 1909.

فوزية دياب ، القيم والعادات الاجتماعية مع بحث ميداني لبعض العادات الاجتماعية . القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ،١٩٦٦.

Allport, G.,"Attitudes" , in : C. Murchison. (ed), A Handbook of Social Psychology. Mass, :Clark Univ. Press, 1935, PP. 798-844.

Blumer, H., "Attitudes and the Social Act", Social Problems vol 3, 19 PP. 59-64.

Doob, L.,W., The Behovior of Attitudes. Psychological Rev., vol. 54, 1947, PP.135-156.

عقلي للاعتقاد في موضوع أو موقف معين يتطلب الاستجابة بطريقة تفضيلية.

ومن ناحية أخري، يعرف نسبق الاعتقاد Belief علي أنه مجموعة الافكار الكلية والخاصة بالعالم الطبيعي والاجتماعي والانساني ولاشك أن مثل هذا النسق يحتوي علي العديد من الجوانب، فقد يحلل نسق الاعتقاد إلي عديد من الأنساق الفرعية مثل الاتجاهات ، والايدلوجيات، والأديان ، والعلم . ولاشك أن القيمة نوع من الاعتقاد، وتدخل ضمن النسق الاعتقادي الكلي للإنسان. فهي تحدد ما يجب أن يكون وما لايجب أن يكون ، فهي مثل مجردة، سواء ايجابية أو سلبية فيهي لا ترتبط باي نوع من الاتجاهات أو المواقف، فهي تعكس فقط اعتقاد الفرد نحو وسائل وأهداف مثالية للسلوك. وقد نتحدث عن القيم كوسائل مثالية للسلوك مثل الحق والعدل والجمال، أو الدقة أو التعقل، أو التواضع والفخر والولاء .. الخ أو نتحدث عنها كأهداف مثالية مثل الأمن ، السعادة، الحرية، المساوة، القوة، والاخلاص.، الخ وأخيرا قد نشير إليها كقيم فردية خاصة باعتقادات فرد معين، فقد يكون للشخص الناضج آلاف المعتقدات ومئات الاتجاهات، ولكن في الحقيقة ليس لديه إلا اثنتا عشرة قيمة. وكما سوف نري، فإن نسق القيم يأخذ التنظيم الهرمي، فتوضع القيم في أولويات حسب أهميتها . فقد تكون قيم الحق والجمال والدين بالنسبة لفرد أو جماعة علي قمة هرم القيم وتكون قيم مثل النظم والثروة في قاعدة هذا الهرم. وقد يأخذ هذا الهرم بالنسبة لفرد أو جماعة أخري شكلا معاكساً [1].

جملة القول، أن الأفراد في المجتمع يجدون أنفسهم أمام نوع من البناء المعياري الذي يتعلق بنوع من التقويم، ويعتمد هذا التقويم أساساً علي سلم من

---

(1) Radeeach M., "The Nature of Attitudes", in : International Encyc of social Sience , pp 454 - 45.

القيم ، ويقوم علي نحو معين ، بحيث يعلو عل التقديرات الشخصية المتغيرة للأفراد، فالأفراد، يجدون أنفسهم في حقيقة الأمر إزاء سلم من القيم علي نحو مقرر تماما، وفي وضع خارجي عنهم ، كما أنه لايعتبر ترجمة عن مشاعر الأفراد، ولذلك فإنهم لايملكون إلا أن يلائموا أمرهم وفق هذا السلم القيمي الذي يفرض عليهم فرضا. ولايخفي إذن، ما للبناء المعياري من مقدرة علي فرض نفسه علي الأفراد بما يملكه من سلطه معنوية مستمدة من الدين أو من الأصول الجمعية، ولهذا نجده يقاوم كل ما يعترض سبيله ويقف في وجهه. ولهذا يمكننا أن نفسر مالهذه القيم من قوة في توجيه.. أفعال الفرد نحو غايات ومصالح المجتمع وكيف تساعده هذه القيم علي الاحتفاظ للمجتمع بذاتيته الخاصة.

هذا البناء المعياري في العالم العربي والاسلامي هو الاسلام وفي هذا المعني يقول احد الباحثين: "لايختلف اثنان حول كون الاسلام مكونا رئيسيا ان لم يكن هو المكون الرئيسي للثقافة السائدة في المنطقة العربية بل في كافة دول المنطقة الاوسع المسماه بالاسلامية.... فان أحدا لايقول بأن الاسلام دين عقيده فقط بل هو دين عقيده ودين حياه ايضا، وهو دين دولة كما يقولون وبناء الأمة وتدبير أمورها من صلب هذا الدين. والجميع يرون بعيونهم أن الاسلام لايزال يحتفظ برصيد ضخم من حيويته وتبدو تلك الحيوية في الافكار والتصورات المطروحة في بلاد الاسلام وتتمثل في التشكيلات والتنظيمات الفاعلة في اراضي المسلمين [١].

---

(١) محمد رضا محرم ، " الحركات الاسلامية والعنف" ، مجلة عالم المعرفة ، السنة التاسعة، عدد ٢٥، ١٩٨٣. ، ص١٢.

٣ - الإسلام والنظام الاقتصادي

من الجوانب الاساسية التي يقوم عليها النظام الاسلامي هوالجانب الاقتصادي أو النظام الاقتصادي. وكان علي الاسلام ان ينظم هذا النظام بالقيم الاسلامية الشمولية من ناحية والقيم الاقتصادية المحددة للنشاط الاسلامي بحيث لايترك هذا النظام تتجاذبه أهواء الفرد أو طغيان المجتمع. وقبل ان نعرض للمبادئ التي يقوم عليها النظام الاقتصادي في المجتمع الاسلامي نشير الي:

١ - ان النظم الاسلامية التي بني عليها النظام الاقتصادي يعترف منذ البداية بأن الفرد هو اللبنة الأولي التي يتكون منها المجتمع الاسلامي.

٢ - ان الانسان مكون من جسم ونفس ولهذا وجد التوازن بين القيم المتصلة بغرائزالانسان والقيم المتصلة بروحه بدون اسراف أو تطرف في أي منهما.

٣ - ان الاسلام طالب المسلم بأن يتمتع بهذه الحياة طالما كانت تلبي بالطريق الحلال "قل من حرم زينة الله التي أخرج لعبادة والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الأيات لقوم يعلمون" (١)

٤ - ان الله سخر ما في الكون من حيوان وجماد ونبات. فيقول تعالي: "والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون، ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون، وتحمل أثقالكم الي بلد لم تكونوا بالغية الا بشق الأنفس ان ربكم

---

(١) سورة الأعراف، الاية ٣٢.

لرءوف رحيم، والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق مالا تعلمون"[1]. كذلك يقول تعالي: "وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وتري الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون".[2]

٥ - ان من مهمة المجتمع الاسلامي ان يعد الانسان بالوسائل الاقتصادية الضرورية لاستمرار الحياة، فكما يقول الرسول الكريم: "الكل راع والكل مسئول عن رعيته سواء الامام أو الزوج أو الزوجة أو العبد. ويعضد بالمسئولية هنا المسئولين في تنظيم أمور المجتمع بطريقة تتيح لكل فرد فيه ان يتمتع بالحياة أو الجانب المعاشي منها.

علي أية حال قدم لنا الاسلام نظرة شمولية اقتصادية تتسم بالعدالة الاجتماعية من نايحة والتكافل الاجتماعي من ناحية أخري. فان كان الاسلام قد حث الانسان علي العمل باعتباره الطريق الوحيد لتملك المال، الا أن الاسلام قد جعل المال مال الله والانسان خليفة الله في هذا المال. كذلك وان كان حق التملك فردا مباحا الا انه جعل للملكية وظيفة في المجتمع، ثم عمل كذلك علي تحقيق التوازن بين الفرد والمجتمع فنادي بعدم تكديس الثروات في يد قلة دون الاخري، كذلك وازن بين حق الفرد وحق المجتمع فلا يطغي احدهما علي الآخر . وسوف

---

(١) سورة النحل ، الآيات : ٥ - ٨.

(٢) سورة النحل ، الاية ١٤.

رئيسية وهي منظور الاسلام للعمل الكسب، ومفهوم الاسلام للمال والملكية، وأخيرا خصائص الاقتصاد الاسلامي[1].

أ - مفهوم الإسلام للعمل والكسب:

حث الاسلام علي العمل - مادي كان أو معنوي ، أو مؤلف بينهما - شرطة أن يكون نافعا للناس في الدنيا أو الآخرة. فالعمل الذي يؤمن حاجات الانسان سواء له أو للجماعة يعتبر عملا اسلاميا.

واذا بحثنا عن مفهوم العمل في الاسلام وجدناه يشمل العمل اليدوي والفني والعقلي فالصحة واحياء الارض والزراعة والتجارة والصناعة والعمل الفكري كلها مجالات للعمل حث عليها الاسلام. ويقول تعالي"فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله"[2] كذلك يقول تعالي: "هوالذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من[3] رزقه واليه النشور". ويقول تعالي أيضا: "وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا"[4]

---

(١) عبد الواحد محمد الفار، الثقافة الاسلامية :دراسة تأصيلية لتخدم الرسالة الاسلامية في ضوء القرآن والسنة . سلسلة الكتاب الجامعي، ١٩٨٣، ص ص٢٠٧ - ٢٥٦.

- صالح دياب، دراسات في الثقافة الاسلامية. عمان: كلية المجتمع، ١٩٨٢، ص ص ١٦٣ - ١٨٠.

- محمد عبد السلام محمد وآخرين، دراسات في الثقافة الاسلامية ، الكويت، ١٩٨٠، ص ص ٢٠٧ - ٢٩٣.

- علي أحمد السالوس وآخرين ، دراسات في الثقافة الاسلامية . الكويت : مكتبة الفلاح ، ١٩٨٢، ص ص ٣٥٢ - ٤٦٥.

(٢) سورة الجمعة : الآية ١٠.

(٣) سورة الملك : الاية ١٥.

(٤) سورة النبأ : الايات ١٠ - ١١.

فالاسلام ليس مجرد اقامة شعائر وانما هو عبادة وعمل في نفس الوقت، بل أن العمل ذاته عبادة، وفي هذا المعني يقول الرسول عليه الصلاة والسلام "الساعي علي الارملة والمسكين كالمجاهد في سبيل الله أو القائم الليل الصائم النهار" واذا نظرنا الي مفهوم العمل في الاسلام وجدنا ان الاسلام عظم العمل اليدوي، فيقول الرسول صلي الله عليه وسلم "ما اكل أحد طعاما قط خيرا من ان يأكل من عمل يده، وان نبي الله داود كان يأكل من عمل يده ". كذلك قوله: "ماكسب الرجل كسب اطيب من عمل يده". وسؤل عن أفضل الكسب فقال: "عمل الرجل بيده وكل بيع مبرور". أكثر من هذا ان كلمة عامل أو أجير تطلق علي الوالي والأجير. فالمجتمع في نظر الاسلام مؤلف من مجموع العاملين وكلهم يسمون عمالا، ويترتب علي ذلك أمرين هامين:

١ - ان الاصل تتساوي البشر من حيث كونهم عمالا وبشرا لهم كرامتهم وان تفاوت قدراتهم ومزاياهم ودائرة عملهم سعة وضيقا وأجورهم أو رواتبهم، فلا امتياز لفئة علي أخري.

٢ - ان العمال ليسوا فريقا من المجتمع، بل هم جميع العاملين فيه. ولهذا المفهوم يختلف الاسلام عن المذاهب الاقتصادية الاخري، فالمجتمع لا يقسم الي عمال وأصحاب عمل وسمي الجميع اجراء سواء كانوا مستخدمين من قبل فرد أو شركة أو من قبل الدولة.

ومن ناحية أخري نلاحظ ان الاسلام حث علي العمل وترك الكسل والخمول، فيقول الحق : "وقل اعملوا فسيري الله عملكم ورسوله والمؤمنون" (١) كذلك يبين الله تبارك وتعالي ان الناس تتفاوت درجاتهم بحسب اعمالهم: "ولكل درجات مما عملوا وليوفيهم اعمالهم وهم لايظلمون" (٢) ، كذلك يقول تعالي: "فمن يعمل مثقال ذرة خيرا

---

(١) سورة التوبة : الآية ١٠٥.

(٢) سورة الاحقاق : الاية ١٩

يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره" [1]. كذلك روي عن الرسول عليه صلاة الله وسلامه"ان قامت الساعة وبيد احدكم فسيلة فان استطاع الا يقوم حتي يغرسها فليفعل". وقوله صلي الله عليه وسلم: "ما من مسلم غرس غرسا فأكل منه انسان أو دابة الا كان له صدقة".

كذلك طالب الاسلام المسلم ان يسهم في عمار هذا الكون وعليه كذلك أن يعمل طلبا لرزق الله تعالي، لينفق علي نفسه وأهله ومن يكلف بالانفاق عليهم. ولقد ورد عن الرسول عليه الصلاة والسلام عندما ما مر عليه رجل فرأي الصحابة الكرام من قوته وجلده ونشاطه فقالوا: لو كان هذا في سبيل الله؟ فقال الرسول عليه الصلاة والسلام: "ان كان خرج يسعي علي ولده صغارا فهو في سبيل الله، وان كان خرج يسعي علي ابوين شيخين كبيرين فهو في سبيل الله، وان كان خرج يسعي علي نفسه يعفها فهو في سبيل الله، وان كان خرج يسعي رياء ومفاخرة فهو في سبيل الشيطان".

والاسلام بهذا يقضي علي مشكلة التسول ويحلها حلا عمليا، فقال عليه الصلاة والسلام : "من فتح علي نفسه بابا من التسول فتح الله عليه سبعين بابا من الفقر". وقال: "اليد العليا خير من اليد السفلي وأبدأ بمن تعول ". كذلك فان الاسلام طالب المسلم القادر علي العمل الا يلجأ الي سؤال الناس مادام امامه فرصة للكسب الحلال مهما صغر عمله في أعين الناس. فيقول الرسول الكريم: "وان يغدو احدكم، فيحتطب علي ظهره ، فيتصدق منه، ويستغني به عن الناس ، خير له من ان يسأل رجلا اعطاه أو منعه". اما الذين يباح لهم السؤال فيحددهم الرسول عليه

---

(١) آخر سورة الزلزلة.

الصلاة والسلام، حيث يقول: "المساءلة لا تحل الا لثلاثة: لذي فقر مدقع، أو لذي غرم مفظع ، أو لذي دم موجع "وهؤلاء المحتاجون يجدون من الزكاة والصدقات ومن بيت المال مايغنيهم عن المساءلة.

أما عن حقوق العاملين، وواجباتهم فان الاسلام جعل الحق للعامل ان يختار العمل الذي يتلاءم مع قدراته ومهاراته ورغباته مادام عملا مشروعا نافعا. ولقد بين الله سبحانه وتعالي انه قد فاوت بين خلقه فيما اعطاهم من الاموال والارزاق والعقول فقال تعالي:" نحن قسمنا معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات".(1).

ومع ان الاصل في الاسلام حرية اختيار العامل عمله، الا ان الاعمال التي يحتاج اليها المجتمع المسلم قد تصبح فرض عليه. فهناك الكثير من المهن التي لا تتم مصلحة الناس الابها ولهذا فان مهمة الدولة رعايتها. ومن ناحية أخري نجد أن من حق العاملين ألايكلفوا فوق طاقتهم ، وهذا مبدأ عام يقرره القرآن الكريم حيث يقول تعالي "لا يكلف الله نفسا الا وسعها"(2) كذلك : "ربنا لا تحملنا مالا طاقة لنا به.

كذلك طالب الاسلام بتعجيل دفع الاجر وعدم نقصانه عن القيام بالحاجات الضرورية. فيقول الرسول الكريم"اعطوا الاجير أجره قبل أن يجف عرقة". ولقد أمر الاسلام بعدم انقاص أجر العامل طالما بذل الجهد المطلوب فيقول الرسول: و"من ولي لنا عملا وليس له منزل، فليتخذ منزلا، أو ليست له زوجة فيتزوج ، أو ليس له خادم فليتخذ خادما ، أو ليس له دابة فليتخذ دابة" وكل ذلك من بيت مال المسلمين.

---

(1) سورة الزخرف : الاية ٣٢.

(2) آخر سورة البقرة.

وان كانت هذه هي الحقوق التي كفلها الاسلام للعاملين، فان هناك واجبات من أهمها اتقان العمل "يحب الله العامل اذا عمل ان يتقن". كذلك طالب الاسلام بأن يكون الكسب من الكسب المشروع، ولهذا حرم الاسلام السرقة والنصب والنهب، كما حرم أخذ المال لقاء عمل محرم مثل البغاء والرشوة. كذلك حرم الاسلام الربا وأحل البيع، لأن البيع يتم به تبادل المنافع والوصول الي مافي أيدي الآخرين بطرق مشروعة. ولقد سئل الرسول عليه الصلاة والسلام عن أفضل الكسب فقال: "عمل الرجل بيده، وكل بيع مبرور". ومن ناحية أخري فان تحريم الربا لما فيها من استغلال للفقير ومنع للتعاون بالقرض الحسن بين المسلمين ومعيار للطمع والجشع. ولهذا يقول تعالي "يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين، فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله".(١)

علي أية حال نخلص مما سبق بأن أهم خصائص مفهوم الاسلام للعمل تنحصر في الاتي:

١ - ان العمل قيمة وواجب علي كل مسلم، وحق لكل قادر، ويتعين علي الدولة ان تكفل هذا الحق للجميع.

٢ - يجب ان يكون العمل مشروعا أجازه الاسلام ويحقق مصلحة المجتمع ولهذا يعتبر من عداء العمل أي نشاط ضار بمصلحة المجتمع أو يخالف القيم والمعتقدات الدينية كالتحريم أو البغاء أو بيع المواد المسكرة.

---

(١) سورة البقرة ، الآيات ٢٧٨ - ٢٧٩.

٣ - ان الاصل هو تساوي البشر من حيث كونهم بشرا لهم كرامتهم ولا يغير هذا الاصل اختلاف مواقع العمل لكل منهم ، بل الجميع متساوين في نظر الاسلام، لافرق بين من يقوم بالاعمال اليدوية أو من يقوم بالاعمال الفكرية ، فالجميع سواء امام شريعة الله.

٤ – ان التفاوت في الارباح والمكاسب المالية حق من الامور الطبيعية المسلم بها نتيجة لتفاوت قدرات الناس، ولايعني هذا اي نوع من الطبقية في المجتمع الاسلامي، لان نظره الاسلام للمجتمع تقوم علي التعاون والتكافل.

٥ – علي المجتمع أن يولي وظائفه للاكفاء الصالحين. فقد روي عن الرسول عليه السلام انه صرف أبا ذر الغفاري عن تولي الامارة حين طلب ذلك وقال له:" يا أبا ذر انك ضعيف وانها أمانة، أنها يوم القيامة خزي وندامه الا من أخذها بحقها واعطي الذي عليها".

٦ – ان العمل يجب الا يشغل صاحبة عن القيام بواجباته نحو الله"رجال لاتلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله واقامة الصلاة وايتاء الزكاة" (١).

---

(١) سورة البقرة ، الاية ٣٧.

ب -مفهوم الاسلام للمال والملكية:

أ- استخلاف الانسان في مال الله:

المال في الاسلام ضرورة من ضروريات الحياة التي لاغني للانسان عنها. ويري الاسلام ان المال وسيلة وليس غاية في حد ذاتها لأنه خلق لمصلحة الانسان وقياما لحياته ومعاشه. فالمال ليس هدفا للحياة، ولا ينبغي ان يشغل الانسان عن عبادة ربه أو يشغله عن دينه كذلك فان الاسلام لا يجعل المال أساسا لتقييم الناس وانما يجعل التقوي أساسا للتفاضل بينهم.

وطالما ان الله خالق كل شئ فان المال وكل الممتلكات هي مال وملك الله وان الانسان مستخلف فيه من قبل الله سبحانه وتعالي فيقول تعالي " ولله ملك السموات والارض وما بينهما ويخلق ما يشاء"[(١)] . كذلك : "لله ملك السموات والارض وما فيهن"[(٢)] وعن استخلاف الانسان لله في الارض يقول تبارك وتعالي: "امنوا بالله ورسوله وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه "[(٣)]. فالمال اذن كسائر الممتلكات ملك للخالق الرازق، وطالب القرآن المسلم بالانفاق مما جعلنا مستخلفين فيه، كما قال تعالي: "وآتوهم من مال الله الذي اتاكم"[(٤)] . ويلاحظ ان القرآن قد قرن الانفاق بالتذكير دائما علي ان المال مال الله وان الانفاق من رزق الله سبحانه وتعالي.

---

(١) سورة المائدة ، الاية ١٧

(٢) سورة المائدة الاية ١٢٠.

(٣) سورة الحديد، الاية ٧

(٤) سورة النور الاية ٣٣

وبعد أن أكد الاسلام علي حقيقة ملكية الله للمال، فقد أعطي الاسلام للفرد الحق في التملك المشروع، بمعني ان للفرد الحق في الانتفاع والتصرف باعتباره مستخلفا في هذا المال ينفق ويتصرف في الحدود التي شرعها صاحب المال - أي الله.

ولهذا فان الاسلام قد شرع وحدد الطرق المشروعة للتملك والكسب للاستثمار، كما بين حدود الانفاق، واذا خالف المسلم هذه القواعد والتشريعات فانه يعتبر بذلك مخالفا لمالك المال وخارجا عن أصول الاستخلاف. ولقد ترتب علي هذه القاعدة - أي استخلاف الانسان في مال الله - أمور اقتصادية من أهمها:

أ - لايجوز لأي فرد ان يمتلك المال تملكا نهائيا، كذلك لايجوز لأحد ان يكون له علي المال الا تلك المنفعة، ذلك لأن حقوق الله ثابتة وليس لأحد من البشر ان يتصرف فيها أو يتنازل عنها حاكما كان أو محكوما.

ب - ان للجماعة الحق في تنظيم طريقة الانتفاع بالمال ؟ اذ ان المال وان كان لله، الا انه جعله لمنفعة الجماعة، والقاعدة في الاسلام كل ما ينسب من الحقوق لله، انما هو لمنفعة الجماعة وهي التي تشرف عليه دون الافراد.

حـ - ان للجماعة الحق عن طريق ممثليها في رفع يد أي مالك المال، للمنفعة العامة وذلك اذا اقتضت مصلحة عامة بشرط ان يعوض عن ملكية المنفعة تعويضا مناسبا، كما لا يحل أخذه بالباطل يقول تعالي: "ولاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل"[(١)]

(١) سورة البقرة ، الاية ١٨٨

د - ان الاسلام وإن أباح للفرد حق التملك، الا انه يجيز للجماعة بواسطة ممثليها باعتبارها القائمة علي حقوق الله ان تنتظم حق الانتفاع وان تحدد ما يملكه الشخص من مال أو أرض زراعية أو ملكية اراضي بناء أو خلافه.

ومن ناحية أخري فان الاسلام وان قرر حق الجماعة في التدخل في حق الانتفاع، الا أنه أكد ان حق ملكية الانتفاع المخصصة لاتمس الا من وجهة تنظيم حق ملكية الانتفاع فقط وليس لها ان تحرم ملكية الانتفاع التي جعلها الله للافراد.كذلك أعطي الاسلام الحق للفرد في التصرف في ملكيته بالبيع أو الرهن أو الوصية وغيرها من التصرفات الشرعية أو الانتقال لورثته بعد وفاته. فالأصل في الملكية انتفاع الافراد بها فان عطل المنتفع المال فلم ينتفع به فقد عطل انتفاع الجماعة، ومن هنا كان للجماعة ان ترفع يده عنه بشرط ان تعوضه بما يقابل قيمته.

ومن ناحية ثالثة نجد الاسلام وان كان قد أعطي الفرد حق الانتفاع بالمال في الحدود التي شرعها الله، فان الاسلام أكد علي ان للغير حقوقا في هذا المال فرضها الله عز وجل كالزكاة أو حث عليها كصدقة التطوع، وليس للفرد باعتباره مستخلفا الا ان ينفذ أوامر الله ويسعي لارضاءه.

٢ - منع الاستئثار بالثروة:

كذلك نجد أن من مبادئ الاسلام ان ينهي عن استئثار مجموعة من البشر في مال الله دون غيرهم، ولهذا شرع الاسلام العديد من التشريعات التي نلخصها في التالي:

أ - قرر الإسلام ان الناس شركاء في الماء والكلأ والنار فهذه الاشياء ضرورية للغاية ولا يستغني عنها أحد ولهذا لايستأثر بها أحد ويمكن ان يقاس

عليها غيرها فالضروريات قد تختلف من عصر الي عصر ومن بيئة لأخري

ب - فرض الاسلام الزكاة عن المال الذي يملكه المسلم. والزكاة تعني نقل ملكية جزء من مال الاغنياء لملاك جدد وهم الفقراء والمحتاجون وبذلك يقل غني الاغنياء بقدر ما يقل فقر الفقراء وحاجة المحتاجين. ويقول تعالي: "وفي أموالهم حق للسائل والمحروم" (١) فالزكاة اذن حق معلوم فرضه الله علي مالك المال ولا يحل لصاحب مال ان يتصرف في زكاته الا بما شرعه الله له ولا يملك أحد أن يمتنع عن دفع الزكاة متي وجبت عليه.

كذلك حث الاسلام علي الانفاق فيقول الله تعالي: "قل لعبادي الذين آمنوا يقيموا الصلاة وينفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية" (٢) كذلك قوله تعالي : "يا أيها الذين آمنوا انفقوا مما رزقناكم" (٣) وقد حدد القرآن لمن تعطي الزكاة: "انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم" (٤) .

حـ - كذلك حدد الاسلام قانونا للميراث يوزع الثروة توزيعا عادلا علي أساس صلة القربي وصلة الزوجين. والقرابة تشمل الابناء والبنات والاباء والامهات والاخوة والاخوات يستوي في ذلك الصغير والكبير. والقاعدة العامة عند اشتراك الذكور والاناث في التركه ان يكون للذكر مثل حظ الانثيين وذلك لمّا يتحمله الذكر من أعباء مالية وان الذكور هم وحدهم المكلفون بالانفاق. والزوجان يرث كل منهما الاخر، غير ان نصيب الزوج ضعف نصيب الزوجة (٥) فالميراث حق اعادة توزيع للثروة من جديد بطريقة الهيه عادلة، ولاشك ان هذا يؤدي الي منع الاستئثار بالثروة.

---

(١) الذرايات ، الاية ١٩

(٢) سورة ابراهيم، الاية ٣١

(٣) سورة البقرة، الاية ٢٥٤

(٤) سورة التوبة، الاية ٦٠.

(٥) انظر الايات الخاصة بالارث في سورة النساء، الايات ١١، ١٢، ١٧٦

د - من ناحية أخري نجد أن الاسلام قد نهي عن الاحتكار والربا منعا لاستغلال الفقراء. فلا استغلال لحاجة المحتاجين ولا احتكار في اي سلعة ضرورية ولاشك ان منهج الاسلام في تحريم الاحتكار يساعد علي منع الاستئثار بالثروة ومخالفة شرع الله. اما الربا فانه يعني زيادة ثروة الرابي علي حساب حاجة المضطر واستغلال الفقير والمسكين، فتحريم الربا يمنع بلا شك زيادة ثروة المرابين.

هـ - ولقد نهي الاسلام عن الاكتناز لكي يدور المال في المعاملات. فالمال له وظيفة ودور أساسي في الحياة الاجتماعية، وان احتفاظ أشخاص بثروات يكنزونها حرمان للمجتمع من هذا المال غير المتداول، وذلك لأن المال مال الله يجب ان يستفيد منه خلق الله، فليس لأحد الحق في تعطيل المال أو منع الاستفادة منه والاستئثار به. يقول تعالي: "والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم. يوم يحمي عليها في نار جهنم فتكوي بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون" (١)

٣ - اخلاقيات المال:

فبعد ان أكد الاسلام علي ان المال مال الله وان الانسان مستخلف فيه، نجد الاسلام يدعو الي الانفاق في الخير ويحارب الشح وبذلك يحرر الانسان من عبوديته للمال. وهناك الكثير من الايات تدعو الي الانفاق والترغيب فيه وبذلك تحرر الانسان من العبودية للمال وتكون عبوديته خالصة لله (انظر البقرة: ١ - ٤ ، ٢٥٤ ، ٢٦١ - ٢٦٧ ، النساء : ٣٩ ، الحديد: ٧ ، التوبة : ٢٠ ، ٨٨) فالاسلام يبين بان في النفس نوعاً من الشح والبخل: " واحضرت الأنفس الشح " (٢) ، كذلك جعل الاسلام ارتباطا بين الشح وعدم الايمان: "أشحة علي الخير أولئك لم يؤمنوا" (٣) . كذلك أشار القرآن الي البخل في بضع أيات وبين سوء العاقبة حيث يقول تبارك وتعالي: " ولايحسبن

(١) التوبة ، الايات ٣٤ - ٣٥

(٢) النساء ، الاية ١٢٨

(٣) الاحزاب، الاية ١٩

الذين يبخلون بما أتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة ولله ميراث السموات والارض والله بما تعملون خبير" (١)

وأخيرا يقول تعالي: "ومن يوق شح نفسه فؤلئك هم المفلحون" (٢).

هـ - دور الدولة في الموازنة بين الفرد والمجتمع:

ان تدخل الدولة في أمر من الامور في المجتمع الاسلامي يعني تطبيق الشريعة التي أمر الله بها ليتحقق الامن والاستقرار والعدل والكفاية للناس جميعا. والاسلام يبني نظامه الاقتصادي علي الحرية: حرية العمل والمكسب والتملك والانفاق غير ان هذه الحريات مقيدة بقيود مشروعة، ومن مظاهر تدخل الدولة ما يلي:

١- ان الاصل في الاسلام حرية اختيار العمل مكفولة للانسان غير ان بعض الاعمال التي يحتاج اليها المجتمع المسلم تعتبر فرض كـفاية وقد تصبح فرض عين. ومتي صار العمل فرضا علي قوم اجبرهم عليه ولي الامر اذا امتنعوا عنه، مع اعطائهم أجرهم العادل.

٢ - ان الاساس في النظام الاقتصادي الاسلامي هو ان يحصل العامل علي اجره ، فان كان هذا الاجر لا يفي بحاجاته الاساسية فعلي الدولة ان تضمن له كفايته. وقد يأبي ان يقوم صاحب العمل برفع الاجر، فلهذا تتدخل الدولة لاقرار العدل وذلك بتحديد الاجر. وذلك تمنع تحكم العامل، كما تمنع تحكم اصحاب العمل.

٣ - منع الاسلام المحرم من الاعمال والمكاسب، لذلك طالب بمراقبة الاعمال الجائزة لتؤدي علي وجهها الصحيح ومن أجل ذلك وجد نظام الحسبة لمراقبة

(١) ال عمران ، الاية ١٨٠.

(٢) الحشر ، الآية ٩

النشاط الانساني ولاسيما الاقتصادي. فمهمة هذا النظام مراقبة الاسواق في المجتمع الاسلامي من حيث غش المبيعات وتدليس الاثمان ومراعاة اصل الصنائع من حيث الاخلاق والجودة والامانة.

د - خصائص الاقتصاد الاسلامي:

بعد ان استعرضنا المبادئ التي يقوم عليها النظام الاقتصادي في الاسلام سوف نحاول هنا ان نقارن بين النظام الاقتصادي الاسلامي وعدد من النظم الوضعية الاخري حتي يمكننا ان نخلص بخصائص الاقتصاد الاسلامي.

فالمعروف ان الذي يسيطر علي العالم نظامان اقتصاديان احدهما النظام الرأسمالي والاخر النظام الشيوعي. وباختصار فان الاقتصاد الرأسمالي يتجه نحو اعطاء الفرد الحرية الكاملة بغض النظر عن الاضرار التي يمكن ان تنجم عن هذه الحرية غير المقيدة . ولذلك فان النظام الرأسمالي يعطي الفرد الحق في التملك بغير حدود، كما ان للفرد الحق في أي نشاط اقتصادي. فالانسان في المجتمعات الغربية يستطيع ان يقوم بأي نشاط طالما يدر عليه أكبر قدر من الربح وله أن يشتري ما يشاء من السلع والخدمات فلا قيود علي استهلاكه أو ادخاره أو استثماره. وتحددالاسعار في النظام الرأسمالي حسب العرض والطلب ولذلك يظهر الاحتكار الذي قد يؤدي الي رفع الاسعار والتنافس الذي يؤدي الي اعتدالها أو قد يؤدي الي انخفاضها لدرجة تلحق الضرر بصغار أصحاب رؤوس الأموال . وقد يكون لحرية الافراد بعض المزايا ، الا أن النظام الرأسمالي يعمل أساسا علي تحقيق أكبر قدر من الربح ولهذا يعمل علي استغلال العامل، ولهذا نسمع عن الكثير من تعطيل مئات الالاف من العمال . ولاشك ان هذا يؤدي حتما الي شعور العداوة والحقد من العاجزين والضعفاء وذو الحاجة الذين لايجدون من يساعدهم بعد بطالتهم وتشردهم.

أما النظام الآخر - وهوالنظام الشيوعي - فانه يقوم اساسا علي نقيض النظام السابق في منع الحرية الفردية وتركيز الملكية والنشاط الاقتصادي في يد الدولة. فعوامل الانتاج تخضع كلها للدولة. فالدولة هي التي تملك وهي التي تنظم، والفرد هو جزء من آلة يتحرك بتحرك الالة دون ان يكون له أدني اختيار أوشعور بالحرية في العمل.

خاتمة:

نخلص من كل ما سبق بان هناك خصائص يتميز بها الاقتصاد الاسلامي يمكن ايجازها في التالي:

أ - النظام الاقتصادي الاسلامي نظام قائم علي القيم التي حددها الله في الكتاب والسنة ويسمح للمجتمع بالاجتهاد في ضوئها.

ب - يوفق النظام الاقتصادي الاسلامي بين النزعة الفردية والجماعية لدي الانسان ويراعي المصلحتين معا ويوفق بينهما كلما أمكن ذلك، فاذا لم يتم التوفيق يضحي بمصلحة الفرد في سبيل مصلحة الجماعة علي ألا يقع ظلم علي الفرد.

جـ - الملكية في النظام الاقتصادي الاسلامي مصونه ومباحة الي غير حد الا اذا اقتضت مصلحة عامة تحديدها . فهناك أشياء لايجوز الملكية الفردية فيها، وفي بعض الاحيان تسقط الملكية الفردية خاصة في أوقات الأزمات والشدائد عندما لا تفي موارد الدولة لتحقيق حد الكفاية لكل فرد، فالدولة في هذه الحالة تأخذ من الملكيات الخاصة ما يحقق الكفاية التي كفلها الاسلام.

د - الملكية في الاسلام لا تكتسب الا عن طرق مشروعة، لا احتكار فيها ولا ربا ولاتجارة في محرمات . فالملكية هي ملكية النفقة والتصرف فيها تصرف في

الحدود التي حددها الاسلام لأن المسلم مستخلف في مال الله.

هـ - المال مال الله وله وظيفة رئيسية وهي لمنفعة الجماعة ولذلك يعمل النظام الاسلامي علي منع الاستئثار بالثروة ويحرم كنز المال.

و - حرص الاسلام علي صيانة حقوق العامل، فمع حق اختيار نوعية العمل وعدم تكليف الانسان فوق طاقته، فان الاجر في أدني حالاته يجب ان يحقق الحاجات الفردية للعامل. وفي حالة عجز العامل أو كان أجره غير كاف له ولمن يعول، كفل الاسلام حد الكفاية كحد أدني للمسلم.

ز - رعي الاسلام ربط الاقتصاد بالقيم الدينية. فالاساس في الاقتصاد الاسلامي مراعاة الله وتسامي الانسان بنشاطه الاقتصادي واضفاء نوع من الروحانية علي النشاط الاقتصادي. وبهذا نقول بأن النظام الاقتصادي الاسلامي تجنب افراط الرأسمالية والشيوعية واختط لنفسه منهجا مستقلا فريدا يحقق فيه التوازن بين المادة والربح من ناحية وبين الانسان الفرد والمجتمع من ناحية أخري.

٣ - الاسلام والنظام السياسي

النظام الاسلامي هو مجموعة القيم والمبادئ التي صاغها الله للبشر والتي تشمل العقيدة والشريعة والقرآن والتي تعمل في نسق متكامل متفاعل متبادل التأثير فيما بينها لتنظيم حياة الناس. ومن ناحية أخري يتخذ بكونه نظاما شاملا كاملا لتنظيم الحياة الاجتمـاعية فالاسلام ليس عقيدة روحية للعبادة والاعتكاف . ويخطئ من يظن ان الاسلام دين لا دولة أوعقيدة ولانظام. بل الاسلام عقيدة ودولة ونظام . ولسنا بحاجة الي تأكيد شمولية الاسلام لكل جوانب الحياة. فالنصوص القرآنية وسيرة الرسول الكريم أكدت بالاسلوب القاطع ان الاسلام هو نظام اجتماعي متكامل تنظم فيه حاجات الفرد ومصلحة الجماعة بجوانبها الاجتماعية والاقتصادية والاسرية والسياسية.

ونؤكد منذ البداية ان الاحكام الخاصة بنظام الحكم في الدولة الاسلامية والمستمدة من القرآن والسنة لا يوجد من بينها ما يشير الي قيام الحكم الاسلامي في شكل معين أو بمعني آخر لم تقدم لنا الشريعة الاسلامية نموذجا محددا لنظرية دستورية مفصلة يتعين علي المجتمع الاسلامي اتباعها عند وضع نظامه السياسي، وانما الاحكام التي جاءت بها الشريعة في هذا الصدد هي مبادئ عامة فقط أي احكام كلية لم تتعرض للفروع والجزئيات. فالشريعة الاسلامية رسمت وحددت المنهاج السياسي الصالح وتركت كيفية تطبيقية حسب ظروف الزمان والمكان. ولهذا اكتفت الشريعة بتقديم عدد محدود من المبادئ العامة لنظام الحكم في الدولة الاسلامية وتركت التطبيق اواقامة نظام الحكم وفقا لما تتطلبه الظروف المتغيرة شرطه ان يكون النظام المختار متمشيا تماما مع الاحكام والمبادئ العامة التي

جاءت بها الشريعة الاسلامية والمبادئ التي يقوم عليها نظام الحكم في الاسلام هي وجود سلطة رئيسية عليا للمجتمع ومجموعة من المبادئ التي يتصف بها النظام الاسلامي . وسوف نتناول هذه الامور بشئ من التفصيل (١) .

أ - النظام السياسي في الإسلام:

يقرر الاسلام بان الناس لا يمكن ان تعيش بدون ضابط أو سلطان يشرف علي أمورهم وينظمها، فلابد من وجود هيئة تقوم علي مصالح الناس فتمنع الظلم بينهم وتوفر الامن لهم. هذه الهيئة تسمي الدولة والنظام الذي تفرضه وتنظم به أمور الناس هو النظام السياسي والسلطة القائمة عليه في الاسلام هي الخلافة أو الولاية أو الامامة أو الامارة.

وقد عرف الفقهاء الخلافة بأنها رياسة عامة في امور الدين والدنيا نيابة عن الرسول صلي الله عليه وسلم. وعرف السواري الامامة بأنها موضوع لقداسة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا. ومن المعروف ان نظام الحكم في الاسلام يقوم أساس علي حقيقة انه يستمد قواعده الاساسية من الشريعة الاسلامية فالحاكم المسلم مكلف في تطبيق احكام الله واخضاع البشرية لها. ولهذا فان اقامة الحكم الاسلامي في الحياة أمر وواجب وفرض من الفروض علي المسلمين، فلا يصح ان تبقي الامة الاسلامية بدون حاكم يري دينها ويشرف علي أمور دنياها.

انظر

- صالح دياب ، دراسات في الثقافة الاسلامية . مرجع سابق، ص ص ١٠٥ - ١١٨.
- عبد الواحد محمد الفار، مرجع سابق، ص ص ٧٢ - ١٤٧.

ويشير الكتاب الي العديد من الادلة علي مشروعية اقامة الحكم الاسلامي ومنها:

أ - ما ورد في القرآن والسنة، فالقرآن يشير الي "يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم"[1] كذلك فان الرسول عليه الصلاة والسلام يقرر "من مات وليس في عنقه بيعه مات ميته جاهلية".

٢ - ان اقامة الدولة الاسلامية كانت هدفا رئيسيا للرسول عليه الصلاة والسلام، حيث هاجر الي المدينة ليقيم دول اسلامية. ثم تابع ذلك أبو بكر وتولي خلافة الرسول في رئاسة الدولة الاسلامية ثم باقي الخلفاء.

٣ - ان كثير من الواجبات الشرعية تتوقف علي اقامة الخليفة أو حاكم المسلمين، ومالا يتم الواجب الا به فهو واجب شرعا، كما ان في اقامة حاكم المسلمين دفع للضرر وازالة الضرر واجب شرعا، كما ان نية جلب لمنافع الامة وتحقيقه لها ، وهذا امر واجب شرعا. فلايمكن لمصالح الناس ان تتحقق مثل المعاملات والجهاد والحدود والشعائر الابوجود الحاكم الذي يرجع المسلمين إليه فيما يختلفون.

ب - السلطة الرئاسية في الدولة الإسلامية:

طالما ان الاسلام دين دولة ، فانه لابد من أي جمعية توافرت لها اركان الدولة ان يكون لها رئيسا أعلي يسوسها ويري أمورها ويتولي ادارة شئونها. ولايهم الاسم الذي يطلق علي هذا الرئيس فقد سمي خليفة، وسمي اماما، وسمي أمير المؤمنين، وسمي سلطان، فهذه كلها ألفاظ مترادفه علي معني واحد وهو الرئاسة العامة للدولة الاسلامية في الدين والدنيا قوامها النظر في الصالح وتدبير

(١) سورة النساء الاية ٥٩.

شئون الامة وحراسة الدين وسياسة الدنيا.

ونظرا لخطورة هذا المنصب فقد عني الفقهاء المسلمون ببيان الشروط الواجب توافرها فيمن يولي رئاسة الدولة الاسلامية، ومن أهمها:

أ - الاسلام: فلا يجوز تولية غير المسلم لقوله تعالي" ولن يجعل الله للكافرين علي المؤمنين سبيلا" (١).

ب - الذكوره: فلا يجوز تولية النساء لأن المرأة بطبعها لا تصلح لرئاسة الدولة.

هـ - التكليف: يجب ان يكون الحاكم بالغا عاقلا.

د - العلم :يجب ان يكون الحاكم عالما بأمور الدين والدنيا.

هـ - العداله: يجب ان يكون الحاكم عادلا والعدالة بالنسبة للفقهاء هي التحلي بالفرائض والفضائل والتخلي عن المعاصي والرذائل.

و - الكفاية وسلامه: يجب ان يكون الحاكم كافيا قادرا في قيادة الناس سليما في كل حواسه وأعضاءه من النقص والعوارض أو العاهات لأنها تقلل من كفايته في العمل.

ومما يمتاز به الحكم في الاسلام ان الخليفة لا يفرض علي الامة وانما يتم اختياره من بين المسلمين في مراحل ثلاثة هي:

أ - مرحلة الترشيح:

وفيها يتم ترشيح الحاكم الجديد اما عن طريق الحاكم السابق أو من قبل أهل الحل والعقد.

---

(١) سورة النساء، الآية ١٤١ .

١ - مرحلة الترشيح:

وفيها يتم ترشيح الحاكم الجديد اما عن طريق الحاكم السابق أو من قبل أهل الحل والعقد.

٢ - مرحلة الاختيار:

وفيها يختار أهل الحل والعقد واحدا من المرشحين اذا تعدد المرشحون لتولي الحكم أو يوافقوا علي اختيار المرشح الجديد اذا كان واحدا.

٣ - مرحلة البيعة:

قد تندرج هذه المرحلة في المرحلة السابقة دون فاصل زمني حيث حدثت أول بيعة للرسول من الانصار في العقبة.

ويبقي الحاكم المسلم في منصبه طوال حياته بعد اختياره ومبايعته ولايعزل الا في حالتين:

أ - جرح في عدالته نتيجة ارتكابه المحظورات واقدامه علي المنكرات، واذا عاد الحاكم الي العدالة لم يعد للحكم الا بعقد جديد.

ب - نقص في بدنه، أي تغيير في حواسه كفقد البصر أو السمع، أو النطق أو أحد الأعضاء التي تمنع عن العمل أو نقص التصرف أي لاستبداد احد أعوانه بتنفيذ الامن، ولقهر الحاكم من عدو كافر لا يقدر علي مواجهته.

جـ - خصائص الحكم في الإسلام:

يمتاز الحكم في الاسلام بأنه يقوم علي تطبيق شريعة الله وجعل السيادة لها

في كافة شئون الحياة بحيث تكون الشريعة الحكم العدل بين الناس فيما يختلفون فيه. وقد تميز الحكم الاسلامي بخصائص مميزة نلخصها في الآتي:

١ - العدل:

وهو من أبرز خصائص الحكم الاسلامي، لأن الاسلام جاء للمحافظة على مصالح الناس دون تحيز أو تعصب.

وقد حثت الكثير من الايات القرآنية عليه، كذلك أكدته الاحاديث النبوية الشريفة. يقول تعالي: "ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربي" [(١)]

٢ - الشوري:

وهي قاعدة أساسية من قواعد الحياة السياسية الاسلامية، اذ يقول تعالي: "وأمرهم شوري بينهم ومما رزقناهم ينفقون". [(٢)]

وتعني الشوري تبادل المسلمين الآراء فيما بينهم في الامور والقضايا التي لم يرد فيها نص. والاساس في الشوري الاسترشاد برأي أصحاب الاختصاص والمعرفة والتقوي ممن يعرفون بواطن الامور وحقائق الاشياء. ولا شك ان الشوري يؤدي الي تفاعل الآراء بين الحاكم والذين يتشاور معهم وتؤدي الي تبصرة الحاكم بالرأي الصواب وتجعله مطمئن لمشاركة الجمهور فيما يتخذه من قرارات وتجعل الجمهور يطمئن في المقابل الي التزام الحاكم بما أمر الله به. ولهذه الأهمية أمر الله الرسول بالشوري فيقول: " فاعف عنهم واستغفرلهم وشاورهم في الامر" [(٣)] . كل هذا يؤكد عدم تفرد الحاكم بالرأي والانفراد في اتخاذ القرار بل لابد من التشاور.

---

(١) النحل ، الآية ٩٠ .

(٢) الشوري، الاية ٣٨.

(٣) آل عمران ، الآية ١٥٩ .

٣- الطاعة:

وقد أمر الله المؤمنون بطاعته وطاعة الرسول وأولي الامر[٤] والطاعة تعني قبول والتزام الاوامر والتوجهات الصادرة من الحاكم المسلم فيما ليس فيه معصيه وذلك لأن الحاكم هو وكيل الامة في تدبر أمورها ورعاية مصالح أعضائها. فطاعة الامة لحاكمها هي طاعة أساسها حرص الطرفين ارضاء الله وتحقيق مصلحة الجماعة. فطاعة الأمة لحاكمها واجب ولا يمنع وجوبها الا خروج الحاكم عن مضمون الشريعة ومبادئها.

٤ - المساواة:

ومبدأ المساواة مرتبط ارتباطا وثيقا بمبدأ العدالة. فلقد قامت كل العلاقات الانسانية في الاسلام علي اساس من العدالة واعتبار الناس جميعا سواء لا فرق بين حاكم ومحكوم ولا كبير ولا صغير ولا تفاضل بينهم في الاحساب والانساب بل كل افراد الجنس البشري من نفس واحدة. ولقد اشتمل هذا المبدأ علي ضرورة المساواة بين الحاكم والمحكوم من ناحية، كذلك المساواة بين افراد المجتمع الواحد سواء المسلمين أو الذميين أو الاجانب.

٥ - كفالة حريات الإنسان:

الاسلام دين الحرية ودين الكرامة، ولذلك أصبح من الواجب علي الحكومة

---

(٤) سورة النساء ، الآية ٥٩

الاسلامية ان تكفل لرعاياها كافة الحقوق والحريات الاسلامية مثل حق الحياة وحق العيش في امان، وحق التعليم وحق التملك والتصرف ، وحرية الرأي وحرية العقيدة وحرية الفكر.

خاتمة:

من العرض السابق اتضح ان الدولة الاسلامية هي الهيئة المشرفة علي شئون المسلمين وأحوالهم وهذا يتضمن ان الاسس التي تقوم عليها الدولة الاسلامية ثابتة لأنها مستمدة من القوانين الشرعية. ومن ناحية أخري أكدنا بأن الدولة الاسلامية ضرورة لازمة للمسلمين وأن لابد للمجتمع من و ازع ومقيم مسئول عن تطبيق الشريعة الاسلامية. ومثل هذه المهمة لابد ان تسند الي سلطة لها صفة الامر والنهي وهي الدولة ولقد أكدنا ان أهم ما تميزت به الحكومة الاسلامية مجموعة من المبادئ في مقادمتها الشوري والمساواة وكفالة كل حقوق الانسان وأخيرا رعي الاسلام التغيرات التي تصيب الانسانية، لهذا لم يقرر القرآن شكلا معينا من الحكومة الاسلامية ولم ينص علي كيفية تنظيم سلطاتها، وانما أقر أسسا ثابته يقوم عليها النظام الاسلامي وترك التطبيق لكل زمان ومكان. وتنقسم السلطات في الدولة الاسلامية الي خمس سلطات رئيسيه هي : السلطة التنفيذية يمثلها الوزراء، والسلطة التشريعية ويمثلها أهل الحل والعقد ، والسلطة القضائية يمثلها القضاء وولاية الحسبة، والسلطة المالية ويمثلها امناء بيت المال، وأخيرا سلطة المراقبة والتقويم وهي سلطة الامة جمعاء وقد ينوب عنها أهل الشوري والعلماء والفقهاء.

٤ - الإسلام والنظام الاسري

مقدمة:

جاء الاسلام بقيم جديدة في معاملة المرأة، وجعل هذه الحقوق عامة علي الرجال في كل طبقة ولم يقصره علي نساء [١] سادة قريش كما كان قبل ذلك. جاء الاسلام ، و أولي المرأة عناية فائقة علي التفرقة بينها وبين الرجل في القيمة الانسانية، كما قضي علي التفرقة بينهما أمام القانون، كما حررها من قيود وعادات المجتمع الجاهلي، لتكون عضوا نافعا في المجتمع الاسلامي الجديد. [٢]، فالمرأة في

---

(١) عفاف عبد العليم ناصر، "الحركة النسائية وأثرها علي الأدوار المتغيرة للمرأة في المجتمع المصري" . رسالة ماجستير غير منشورة، ١٩٨٧، كلية الآداب، جامعة الأسكندرية ص ٢٢٢ - ٢٣٤.

(٢) هناك العديد من الدراسات التي تناولت المرأة وحقوقها في الاسلام من أهمها:

أ - احمد زكي تفاحة ، المرأة والاسلام . دار الكتاب المصري ، ١٩٧٩.،

اسمت غنيم، المرأة في الغرب الاوربي في العصور الوسطي . مرجع سابق، ٩٩ - ١١٧.

ب - البهي الخولي، الاسلام وقضايا المرأة المعاصرة. بيروت: دار القلم، ١٩٦٨.

جـ - السيد محمد رشيد رضا، حقوق النساء في الاسلام . الاسكندرية: مكتبة التراث الاسلامي، ١٩٨٤.

د - عبد الطاهر حداد. امرأتنا في الشريعة والمجتمع. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢.

هـ - سني نصار، حقوق المرأة في التشريع الاسلامي الدولي المقارن . الاسكندرية : دار الثقافة.

الشريعة الاسلامية انسان مرعي الحقوق والواجبات. لقد كان من حق الرجل قبل الاسلام ان يتخذ المرأة ميراثا، كما يرث الامتعة والحيوانات، فأبطل الاسلام ذلك بقوله" يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها.. " يذهب الكثير من الدراسات الي أن الشريعة الاسلامية قد حررت المرأة منذ اثنتي عشر قرنا واعطت لها كثيرا من الحقوق لم تنلها المرأة الغربية الا في هذا القرن.

ويري الامام الشيخ محمد عبده ان الاسلام ساوي بين الرجال والنساء، "ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف[1] " واعطي المرأة مكانة لم يرفعها اليها دين سابق

=

و – عباس محمود العقاد ، المرأة في القرآن الكريم ، القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٩.

– محمد احمد خلف الله، " المرأة في المجتمع الاسلامي المعاصر" ، مجلة الطليعة ، ابريل ١٩٧٥.

ز – فهد المهدي الحمدي، المرأة بين الشرع والقانون . المغرب : دار الكتب، ١٩٦٧.

– محمد عمارة، الاسلام والمرأة في رأي الامام محمد عبده ، دار الثقافة، ١٩٧٥.

ح – علي عبد الواحد وافي، المرأة في الاسلام ، القاهرة: مكتبة غريب ، ١٩٧١.

– مصطفي السبعي، المرأة بين الفقة والقانون . سوريا: المكتبة العربية بحلب، ١٩٦٦.

ط – مبشر الطرازي الحسيني، المرأة وحقوقها في الاسلام . الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب (بدون تاريخ).

(١) القرآن الكريم ، البقرة: ٢٢٨.

ولا شريعة من الشرائع[1] وسوف نناقش هنا بايجاز شديد مركز المرأة في الحضارة الاسلامية من حيث الناحية الاجتماعية والشرعية والسياسية.

أ - المركز الاجتماعي للمرأة في الاسلام:

Bما من حيث المركز الاجتماعي للمرأة في الاسلام، فلقد اعلن الاسلام ان الرجل والمرأة صنوان من حيث النشأة وانهما متساويان في الحقوق والواجبات. ولقد نزلت الآيات وتواترت الاحاديث تقرر هذه المساواة ، فرفع بذلك الاسلام من شأن المرأة وكون شخصيتها وقرر حريتها وكرامتها كابنة وزوجة وام وامرأة. فمن حيث النشأة، قرر الاسلام ان الجنس البشري خلق من نفس واحدة، "وخلق منها زوجها".[2] ، فالاسلام يقرر هنا ان يجعل المرأة شريكة للرجل لاتفاضل بينهما الا بما يكسبه كل منهما من تقوي وصفات حميدة، ولقد هدف القرآن ايضا من هذه الآيات الاشارة الي كون الرجل والمرأة نفسا واحدة. فلقد أقر القرآن ان الله خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة"[3] ان الله خلق

(١) الشيخ محمد عبده، تفسير المنار. الجزء الثاني، ص ٣٧٥ - ٣٧٦.

(٢) النساء : ١، كذلك نفس المعني في الاعراف: ١٨٥، والحجرات : ١٣

(٣) النحل : ٧٢، كذلك الروم: ٢١.

الناس من نفس واحدة ثم خلق منها زوجها ليكون بينهما مودة ورحمة، ثم بث منهما رجالا كثيرين ونساء كثيرات كل هذا يدل علي أن الاسلام يقرر بصفة قاطعة بالمساواة بين الرجل والمرأة في النشأة فكلاهما جزء من جنس واحد

كذلك ، ساوي الاسلام بين الرجل والمرأة، من حيث المسئولية والجزاء والعقاب: "فاستجاب لهم ربهم اني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر أو انثي بعضكم من بعض" [1] وقصد بهذا ان الرجل والمرأة متساويان في المسئولية عما يصدر منهما من افعال، كذلك المساواة في الدنيا والاخرة وفي القصاص ايضا: "وكتبنا عليهم أن النفس بالنفس" ومن ناحية اخري حاول الاسلام ان يرد للمرأة كافة حقها المسلوب في الحياة وازال ما لحق بها من عادات جاهلية ، حيث كانت تعد وصمة وعارا، ولهذا لجأت بعض القبائل الي قتل الاناث في المهد. [2] وفي هذا المعني يذكر الاسلام ان الله سوف يحاسب من يقوم بهذه الجريمة" واذا الموؤدة سئلت بأي ذنب قتلت" [3] . ويرفض الاسلام قتل الاولاد عامة تحت ظروف مادية او اقتصادية "ولا تقتلوا أولادكم من أملاق نحن نرزقكم واياهم" [4]

---

(١) آل عمران . ١٩٥، كذلك الطور: ٢١، الجاثية: ٢٢

(٢) النحل : ٥٨، ٥٩

(٣) التكوير: ٨ ، ٩.

(٤) الانعام: ١٥١، الاسراء: ٣١

لقد كرم الاسلام المرأة "كأم" واوجب حسن معاملتها حتي ولو كانت كافرة[1] اكثر من هذا ، نجد أن كثيرا من الايات ربطت الايمان بالله بمعاملة الوالدين[2] خاصة الام التي حملته كرها ووهنا[3] ، كذلك اوصت الاحاديث النبوية في كثير من المواضع بحسن معاملة الام ورعايتها.

ولقد جعل الاسلام العلم فريضة واجبة علي الرجل والمرأة علي السواء. ويذكر القرآن ان الله بعث الرسول في مجتمع "امي" جاهلي ليعلمهم الكتاب والحكمة. كذلك فان الرسول (عليه الصلاة والسلام) كان يحث المسلمين ذكورا واناثا علي طلب العلم والمعرفة لا في الدين فقط بل في مختلف العلوم والفنون ، وقد جعل الرسول(عليه الصلاة والسلام) فداء كل أسير يعرف القراءة والكتابة تعليم عشرة من اولاد المسلمين. ولقد وردت في الاحاديث أن طلب العلم فريضة علي كل مسلم ومسلمة. ولم يقصر الاسلام وجوب تعليم المرأة علي النساء الحرائر فقط، بل حث عل تعلم الاماء والخادمات.

ولقد عرفت المرأة المسلمة سواء في عهدالرسول وبعده، بغزارة العلم. فالرسول (عليه الصلاة والسلام) كان يستعين بعائشة في شرح ما يتعلق بشئون المرأة وكانت مصدرا من مصادر الحديث والفقه وشرحه. ولقدكانت روح الاسلام تعطي المرأة الحق في الاعتراض والسؤال. فسورة المجادلة. تبين كيف استمع

(١) العنكبوت : ٨.

(٢) الاسراء: ٢٣، ٢٤.

(٣) الاحقاف: ١٥ ، لقمان: ١٤.

الرسول عليه الصلاة والسلام الي خولة بنت ثعلبة الانصارية. كذلك فان سيرة عمر تشير الي انه كان يقف ليستمع الي احاديث النساء، بل اكثر من ذلك فان عمر في حديثه عن المهور قد اعترضت عليه احدي النساء، فلم يكن منه الا أن صعد المنبر مرة اخري ليقرر "أخطأ عمر وأصابت المرأة".

ب - المركز الشرعي للمرأة في الإسلام:

أما بالنسبة للمركز الشرعي للمرأة المسلمة، فان الاسلام نظم العلاقات الزوجية بحيث حفظ للمرأة شخصيتها وكرامتها. فالزواج اولا واجب اجتماعي من وجهة نظر المجتمع، وراحة وسكن بالنسبة للفرد ومودة ورحمة بين الرجال والنساء[1]. فالزواج شركة رباط مقدس بين الزوجين يظله الدين في كل خطوة من خطواته. "واخذن منكم ميثاقا غليظا"[2]. ولقد طالب الاسلام من الراغب في الزواج ان يختار شريك حياته علي أسس معينة، وزكي الاسلام في المرأة التقوي والتزين، وطالب المرأة كذلك أن تتعرف علي من يريد الزواج بها ليكون كل منهما علي بينة من أمر الآخر واذا كان الاسلام طلب من المرأة التزين للرجل، كذلك فان الرسول عليه الصلاة والسلام طلب من الرجال التزين لنسائهم.

ومن ناحية اخري اكدت الاحاديث علي استئذان المرأة عند زواجها. فالمرأة في عقد زواجها تتصرف في خالص حقها، وهي أهل لذلك لانها عاقلة. ولهذا كان لها حق التصرف في مالها وحقها في اختيار زوجها . ولقد أمر الاسلام بحسن

---

(١) د. عبد الباسط محمد حسن، مرجع سابق، ص ١٨. انظر الايات القرآنية عن الزواج ، النور: ٣٢ ، الروم : ٢١.

(٢) النساء : ٢١.

معاشرة الزوجة والتغاضي عن بعض ما قد ينتاب العلاقة من فتور "وعاشورهن بالمعروف فان كرهتموهن فعسي أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا".[1] ولقد اوصي الرسول (عليه الصلاة والسلام) بالنساء خيرا. وكان المثل الاعلي في معاملته لزوجاته. اما في حالة الغضب فيجوز للرجل ان يقوم خطأ زوجته بالوعظ والنصيحة أو بالاعراض والهجر أو بالضرب أو التحكيم بين أهله وأهلها اذا استعصي الوفاق بينهما[2]، ولقد حارب الاسلام نظامين مجحفين بالمرأة كانا يمارسان في الجاهلية، وهما الظهار، أي أن يقول الرجل لامرأته، أنت علي كظهر أمي، والايلاء، أي أن يولي الرجل أي لايقترب من زوجته"، وبالنسبة للنظام الأول، اعتبره الاسلام منكرا من القول وزورا ووقع علي فاعله عقابا يردعه عن العودة الي ذلك[3]. أما بالنسبة للايلاء فقد حدد الاسلام مدته، بأربعة اشهر ليرجع فيها الرجل عن يمينه . فإن رجع فلا إثم وإن مضت الاربعة اشهر صارت زوجته مطلقة أو أوجب عليه طلاقها وان لم يطلقها طلقها الحاكم[4].

المركز الاقتصادي والسياسي للمرأة في الإسلام:

اما عن مركز المرأة الاقتصادي والسياسي ، فان الاسلام اعترف بشخصية المرأة مستقلة عن زوجها ووالديها متمتعة بجميع الحقوق الشخصية والمالية التي يتمتع بها الرجال. محتفظة بكل ما تملكه من أموال ، ولها مطلق الحرية في

---

(١) القرآن الكريم: النساء : ١٩.

(٢) القرآن الكريم : النساء :٣٥.

(٣) القرآن الكريم : المجادلة : ٢ ، ٣ ، ٤.

(٤) القرآن الكريم : البقرة : ٢٢٦.

التصرف فيها وإدارتها بالطريقة التي تراها. ولم يحرم الاسلام المرأة من الاشتغال بأي عمل شريف يصون كرامتها ويحفظ عليها حياتها[1] ومن ناحية اخري، فان الاسلام كفل للمرأة من اسباب الرزق ما يضمن لها حياة آمنة مستقرة. فلم يضع علي كاهلها اي عبء من الاعباء الاقتصادية لمعيشتها هي نفسها. ان نفقتها واجبة علي اصولها، وان كانت في عصمة زوج كانت نفقتها واجبة عليه، وجميع ما تحتاج اليه بما في ذلك الخادمة[2]. وأوجب الاسلام للمرأة مهرا[3] وأوجب لها اذاما طلقت نفقة العدة، وأوجب لها المتعة[4]، ولايجوز للرجل ان يأخذ شيئا مما سبق ان آتاه لزوجته[5]. ولقد اعطي الاسلام كذلك الحق في الميراث[6]. بعد أن كان مقصورا علي المقاتلين من الرجال وحدهم.[7]، ويحق للمرأة ان تبايع، فلقد بايعت

---

(١) انظر : علي عبد الواحد وافي ، الاسرة والمجتمع ، القاهرة : دار احياء الكتب العربية ، ١٩٥٨، كذلك – مقالة عن : "مشكلة نزول المرأة الي ميادين الكدح في الحياة " ، في كتاب: مشكلات المجتمع المصري والعالم العربي وعلاجها في ضوء العلم والدين. القاهرة : دار الكتب الحديثة، ١٩٦٠. ص ٢٦. انظر ايضا: القرآن الكريم" ... للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن.. " (النساء : ٣٢)

(٢) القرآن الكريم : الطلاق: ٧ .

(٣) القرآن الكريم : النساء :٢٠.

(٤) القرآن الكريم : البقرة :٢٤١.

(٥) القرآن الكريم : النساء : ٢٠.

(٦) القرآن الكريم : النساء : ٧ ، ١١.

(٧) عبد الباسط محمد حسن ، مرجع سابق، ص ٤٢ – ٤٣.

النساء الرسول بالايمان[1] في صلح الحديبية في العام السادس من الهجرة، حيث وقعت بيعة الرضوان ، حيث بايع الرسول الرجال والنساء وقبل الرسول المبايعة. وشاركت المرأة الرجل ايضا في سياسة الدولة، وكان لها دور ايجابي في نشر الدعوة الاسلامية ، وساهمت في الجهاد والحروب، وكانت تدفع بابنائها الي القتال دفاعا عن العقيدة . ومن بين النساء اللائي ظهرن في الحياة السياسية في الاسلام: الخيرزانة أم الهادي والرشيد ، والقهرمانة ام موسي الهاشمية ، وقد لعبتا أدوارا هامة في سياسة الدولة السياسية ، كذلك شجرة الدر والتي لها الفضل في قهر جيوش الصليبيين واعتلائها عرش مصر بعد وفاة زوجها وغيرهم[2].

د - شبهات حول مكانة المرأة في الإسلام :

وهناك من يأخذ علي الاسلام ان جعل المرأة في مركز أقل من الرجل، وحط بها في مكانة دنيا وخاصة في امور مثل الشهادة، والميراث، والسلطة ، وتعدد الزوجات، والطلاق والحجاب. وسوف نناقش بايجاز شديد هذه الشبهات.

١ - يري البعض ان الاسلام لم يقر مبدأ المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة ويؤيد اصحاب هذا الرأي ما يذهبون اليه بمسألة اعتبار الاسلام شهادة أمرأتين بشهادة رجل واحد[3]. ومن ناحية اخري ، فان شهادة المرأة، كما يقرر الشيخ

---

(١) القرآن الكريم : الممتحنة ، ١٢.

(٢) محمد السيد عاشور ، مرجع سابق، ص ١٣ - ٢٤. انظر ايضا: عبد الحميد فايد، **المرأة واثرها في الحياة العربية**. بيروت: منشورات جامعة بيروت العربية، ١٩٧٧.

(٣) القرآن الكريم : البقرة ٢٨٢.

شلتوت، المقصود به الاطمئنان علي الحقوق بين المتعاملين وقت التعامل. كذلك يفسر الامام محمد عبده ذلك بأن اعتبار أمرأتين كالرجل الواحد ليس لنصف عقل المرأة، وانما لان المرأة ليس من شأنها الاشتغال بالمعاملات المالية ونحوها من المعارضات، ومن هنا تكون ذاكرتها فيها ضعيفة.[1]

٢ – أما بالنسبة لميراث المرأة ، فان الاسلام قرر حق النساء في الميراث[2]. بعد ان كان ممنوعا في الجاهلية عليهن– واذا كان الاسلام قد جعل للذكر مثل حظ الانثيين[3]، فان هذا لايعني أن المرأة أقل من الرجل في انسانيتها، ولكن في الدور الذي تلعبه المرأة في الحياة وفي تحمل الرجل لنفقات الحياة الزوجية . اما الزوجة فان زوجها تكفل بالانفاق عليها أو أبيها أو اخيها في حالة عدم زواجها[4]. واذا كان الاسلام قد وضع السلطة في يد الزوج كرئيس للاسرة، فان هذا وظيفة اجتماعية لتنظيم الحياة الاجتماعية. ولهذا جعل الاسلام الرجال قوامين علي نسائهم[5]. وحق القوامة هنا مستمدة من نهوض الرجل باعباء الحياة الاسرية، ولهذا جاءت الاية "بمافضل الله به بعضهم علي بعض فالتفضيل هنا تفضيل بين اجزاء جسم واحد. هذا لا يعني انتقاص لمكانة المرأة، فالمرأة المسلمة تظل بعد زواجها محتفظة باسمها واسم اسرتها وبكامل حقوقها المدنية وأهليتها في تحمل كافة الالتزامات.

---

(١) محمود شلتوت ، مرجع سابق ، ص ٢١١ .

(٢) محمد عبده، مرجع سابق، ص ٢١٢

(٣) القرآن الكريم ، النساء ١١

(٤) د. عبد الباسط محمد حسن ، مرجع سابق، ص ١٦ – ١٨

(٥) القرآن الكريم ، النساء ٣٤

٢ - أما بالنسبة لنظام تعدد الزوجات فهناك من يعتقد انه مناف لمبدأ المساواة بين الرجل والمرأة ، فهو يعطي للرجل حقوقا لا يعطيها للمرأة، ولايصون كرامتها. ويقرر الاسلام ان السماح للرجل بالتعدد دون المرأة، انما يرجع الي طبيعة المرأة وقيامها بعملية الحمل حيث يتعذر تحديد نسب الابن اجتماعيا وقانونيا. وقد اعطي الاسلام هذا الحق للرجل لخير المرأة عامة وزيادة في فرص الزواج امامها وحماية للاسر والابناء من الضياع. والتعدد لايهدف الي ارضاء الغرائز الجنسية، وانما هو ضرورة مسموح بها في بعض الحالات، مثل المرض العضال أو العقم أو القوة الجنسية للرجل، أو علاج بعد الحروب، وقتل الكثير من الرجال. والاصل في الاسلام الزواج بواحدة "فان خفتم ألا تعدلوا فواحدة"[(١)] ولكن في ظروف معينة يسمح بالزواج باخري، شرط العدل، ولكن القرآن الكريم ينص صراحة علي"ولن تستطيعوا أن تعدلو بين النساء ولو حرصتم.."[(٢)]، ولقد أعطي التشريع الاسلامي المرأة الحق في "أن تشترط في عقد الزواج ألا، يتزوج عليها غيرها. وبهذا الشرط ضمنت المرأة حمايتها من ضرر التعدد ان وجد. اذ يكون لها بمقتضي هذا الشرط الخيار في أن تطلب فسخ الزواج، لان الزوج قد أخل بشرط من شروطه... ولو أن الزوجة فاتها أن تشترط هذا الشرط فان الشريعة تعطيها الحق في طلب الفرقة"[(٣)].

---

(١) القرآن الكريم ، النساء : ٣

(٢) القرآن الكريم ، النساء : ١٢٩

انظر : زكي الدين شعبان، الزواج والطلاق في الاسلام. القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤. ص ٤٣.

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٣.

والخلاصة أن الاسلام عندما قرر مبدأ تعدد الزوجات لم يظلم المرأة ولم يهضم حقها، بل ان التشريع الاسلامي لم يجعل نظام التعدد فرضا لازما علي الرجل ، ولا أوجب علي المرأة أو أهلها أن يقبلوا الزواج من رجل ذي زوجة.(1)

٤ - ويأخذ الكثير علي الاسلام انه أباح الطلاق وجعله حقا للرجل وحده، وهذا ينقص من مركز المرأة ويقوض دعائم الاسرة ويعرض الابناء للشرور. والحق ، انه من الخطأ اتهام الاسلام بانه هو الذي اباح الطلاق، بل أن المجتمع الجاهلي كان يعطي الرجل هذا الحق ، وكان يستغله أسوأ استغلال "كانوا يطلقون اذا شاءوا ويراجعون متي أرادوا بغير عدد ينتهون اليه" ولهذا حاول الاسلام صيانة للمرأة تحديد هذا الحق بالنسبة للرجل حتي لا يرهقها ويعذبها.(2) "الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان (3) "والطلاق مسموح به في الاسلام لاختلاف الطباع أو المرض والعقم، وكل الاسباب حتي تحول دون استمرار الحياة الزوجية. والاسلام يتخذ كل الوسائل دون وقوع الطلاق.(4) حتي اللجوء الي اختيار حكمين من أهل الزوج ومن أهل الزوجة ليكونا، احرص علي التوفيق.(5) واذا عجزت كل هذه

---

(١) د. عبد الباسط محمد حسن ، مرجع سابق، ص ٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٧.

(٣) القرآن الكريم : البقرة ٢٢٩، ٢٣٠.

(٤) النساء : ١٩ ، ١٢٨.

(٥) النساء : ٣٥.

المساعي ليس هناك مناص من الطلاق[1]. واشترط الاسلام أن يكون الطلاق امام شهود [2] ، وأن يقوم الزوج بعد الطلاق بتكفل معيشتها مع ابنائها طول فترة العدة.[3] ، وإذا كان الاسلام قد جعل الطلاق من حق الزوج، فذلك لأن المرأة قد تكون اسرع اليه للتأثر بعواطفها من ناحية ، والي أن الطلاق يتطلب تبعات وتكاليف مالية يلتزم بها المطلق نحو مطلقته. ومن ناحية اخري فان الشريعة لم تهمل حق المرأة في الطلاق اذا عاملها الزوج معاملة سيئة أو منع عنها الانفاق مع قدرته أو لمرضهأوغيابه[4].

٥ - أما عن الحجاب فلقد كانت النساء في الجاهلية يضربن الارض بأرجلهن اذا مشين ليسمع صوت خلخالهن ، فنهاهن الله عن ذلك لما فيه من اثارة الفتنة" ولايضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن" ونظرا لان الاسلام يسعي الي الفضيلة في السلوك ، فانه طلب من المؤمنين والمؤمنات أن يغضوا أبصارهم ويحفظوا فروجهم، وطالب النساء بصفة خاصة الا يظهرن زينتهم الا لازواجهن وليضربن بخمرهن علي جيوبهن.[5] حتي لا يكونوا فتنة للرجال ومحاربة العادات التي كانت سائدة في الجاهلية من عدم التميز في الثياب"الحرة" و"الامة".

فالحجاب في الاسلام لا يعني الحبس ولا الحجر ولا المهانة ولا عائق للمرأة عن ممارسة حياتها، ولكن الهدف منه هو محاربة تبرج الجاهلية الاولي.

---

(١) النساء : ١٣٠.

(٢) الطلاق : ٢.

(٣) البقرة : ٢٣٦ ، الطلاق : ٦.

(٤) زكي الدين شعبان ، مرجع سابق، ص ٨٧

(٥) القرآن الكريم : النور ٢٧ - ٣١، الاحزاب : ٣٣ ، ٥٢، ٥٩.

خاتمة:

علي أية حال، فان هذه المسائل وغيرها مما سوف نجد المنادين بحركة تحرير المرأة في العالم الاسلامي غالبا ما يقفوا منها، أما موقف المعارضة أو المعدل أو المفسر، ولكن عامة يمكن القول ، ان الاسلام قد اعطي كافة الحقوق للمرأة ووضع للزواج احكاما وللطلاق وتعدد الزوجات قيودا ، وحفظ لها حقها في العلم والدين والجهاد وابداء الرأي والبيعة. ولاشك، أن هذه المبادئ قد ادت بالمرأة في العصر الاسلامي الاول الي المشاركة في الحياة العامة من أدب وسياسة وقضاء وتعليم والتي تزخر باسمائهن كتب التاريخ والادب الاسلامي[١]

---

(١) عبد الباسط محمد حسن ، مرجع سابق، ص ٤٤ - ٤٥

الفصل الخامس

الوعي بحركة التغيير

مقدمة :

١ – الاسلام والتغير.

٢ – العناصر الراديكالية في الفكر الاسلامي.

٣ – التحديث الديني في العالم العربي.

مقدمة

سوف نحاول في هذا الجزء ان نبين ان عالم الاجتماع اليقظ يستطيع ان يتحسس حركة التغيير في المجتمع الذي يعيشه. ولا يعني هذا ان مهمته هي رصد التغيرات بل يتعدي هذا الي التفرقة بين ما هو مرغوب وغير مرغوب فيه، فليس كل تغيير يعني حركة للامام في صالح الانسانية بل قد يحمل التغيير في بعض الاحيان تدمير للانسان والمجتمع . وهنا يتجلي دور عالم الاجتماع اليقظ في عقد العلاقة الوثيقة بين التغيير وأنساق الاعتقاد في المجتمع.

ومن ناحيةأخري فان عالم الاجتماع ذو الوعي الصادق والحس والادراك السليم يميز في انساق الاعتقاد بين المبادئ العلية التي تسمح بالتغيير والتجديد حقيقة ليس هناك اختلاف علي الاصول لكن في الفكر الاسلامي الكثير من العناصر الفعالة التي قد تسهم في تحويل المجتمع الي مجتمع فعال له الصفة الايجابية في الاتجار المطلوب. فالمشكلة كما بينا في قدرة العلم علي استخلاص هذه الافكار والمبادئ ومحاولة ربطها بحقول الحياة المختلفة.

ان رصد تيار التغير الذي بدأ في العالم الاسلامي ضروري لمعرفه كيف قامت في العالم العربي والاسلامي حركات دينية استطاع وبمقدره ان تحمي عالمنا العربي والاسلامي من الذوبان في حضارات أخري.. لقد عمل قادة هذه الحركات علي التحديث الديني والاجتماعي والسياسي والاقتصادي ولاشك ان الدارس لهذه الحركات سوف يعرف الرافد الاساسي والذي يغذي الحركة الاسلامية المعاصرة.

لقد انحسر الوعي الاسلامي عندما ردد بمنع الاجتهاد حيث رؤي ان المذاهب الاربع كافية وان استمرار الاجتهاد وتباين الاراء الفقهية يؤدي الي الانقسام. وان

كان ذلك مجاز ايام كان المجتمع الاسلامي مهدد من الخارج وممزق من الداخل. أما فالمجتمع الاسلامي يمر بحركة غير تقليدية فان الانفتاح يتطلب الاجتهاد. والاجتهاد المطلوب هو ليس في عملية استنباط الاحكام من أدلتها الشريعة أو مصادرها الأصولية بل لابد من رؤيا عامة شاملة لجميع جوانب الحياة. ان افاقة الوعي من الاستغراب هو في معرفة شموليته لنسق الاعتقاد وكيفية تأثيره علي جميع شئون الحياة. فالاجتهاد اذن هو اصل الحركة الاسلامية وهو أيضا ظاهرة الفكر الحي والتأمل المبدع والوعي بالمسائل الجديدة واحوال الحياة المتغيرة .... (فهو) ظاهرة لحركة في الوعي تنشد الشمول والعمق والجديد[١].

وكما بينا فان العالم العربي قد اصيب بالتشتت والتمزق وضاعت الجهود في الصراع الداخلي فظهر الاعداء من الخارج من صليبيين وتتار يقوضون المجتمع واضمحلت الموارد الاقتصادية بارتباك التجارة وتدهور الزراعة وارتد الاقتصاد الاسلامي إلي نوع من الاقتصاد البدائي المحدود ، فتقلص بذلك الرخاء الاجتماعي وتقلص معه النشاط الفكري وتوقف العلماء عن الاجتهاد وجفت روافد العلم ، ولم يبق الا ذلك القدر المشترك من ثقافة المجتمع القائمة علي المعارف الدينية والصوفية . وبتقلص النشاط الاقتصادي والثقافي فجمدت حركة في المجتمع وضاقت حياة الناس وعقولهم فأصحبت كثير من المعارف والعلوم والفنون التي كانت تعبر عن فعالية المجتمع في طور الازدهار والحركة لا معني لهي ولا مدلول في حياة الجمهور

---

(١) اسماعيل الفاروقي ، الاجتهاد والاجتماع كطرفي الديناميكية في الاسلام ، مرجع سابق، ص ٥ – ١٨.

التي انتهت اليها حياة المسلمين وانحسرت بالتدريج كل العلوم التي تغذي عقول الناس وتكسب حياتهم القدرة علي التطور الذاتي.وإنحصرت المعارف في ذلك بالقدر اللازم الذي لابقاء للمجتمع بدونه وما دامت حياة المسلمين قد جمدت واعترتها الرتابة فقد تقلص وبالتالي الاسلام من نظام شامل لحركة الحياة في كل ابعادها الي نظام ديني ضيق يتمسك الناس فيه بالحرفيات الجاهزة ويخطئون و ظل الناس يجترون ما جاءت به قرائح اسلافهم دون تغير ملحوظ حتي العصور الحديثة التي اصابت المجتمع المسلم بصدمة حضارية بالغة العنف ، هزت منه البنيان وهزت الوجدان بعد طول سبات فأصبح وجوده مهددا بالفناء وما ظل يحافظ عليه طوال القرون معرضاً للفناء والزوال. لم يكن المجتمع المسلم حيا وانما كان مجتر الحياة خلفاً عن سلف، وأصبح كل شئ في حياة المسلمين يجري مجري العادة وانفصلت صلتهم بروح تراثهم وجردتهم الهجمة الاستعمارية الاخيره حتي من ذلك القدر اللازم لبقاء المجتمع المسلم... فتقلصت الشريعة ... وانحصرت في الأحوال الشخصية وحلت محلها في كل معاملات المجتمع الأخري والقوانين الاروبية. وحُصرَ نظام التعليم الاسلامي الذي كان يرفض شخصية المجتمع وحل محله تعليم مدني يستمد اسسه وفلسفته من نظام التعليم الاوروبي، وقد مثل ذلك في الزي ومظاهر الحياة الاجتماعية والسياسية الاخري. كل ذلك والمجتمع المسلم في غياب عن ماضيه وحاضره يقضي الاخرون في امره وهو لايملك الا حيلة العاجز" التحسر السالب والرضي علي مضض"(١)

---

(١) عون الشريف قاسم ، " الجذور الفكرية للمجتمع المسلم "، مجلة المسلم المعاصر، السنة العاشرة ، العدد ، ١٩٧٧ ، ص ١١ – ٢٠.

ولاشك ان كل هذا افضي الي ضياع الشخصية العربية الاسلامية وبترها عن جذورها الفكرية الروحية لتصبح في النهاية نسخة مشوهه ومكررة من الشخصية الغربية والتي اخذت تقلد وهي في غيبه عن وعيها- كل منجزات الغرب المادية والثقافية ولهذا ظهرت الحركات الاسلامية ومن قبلهم ابن تيمية لمعالجة الخلل واعادة الوعي للامة الاسلامية وعندما قام قادة هذه الحركات بذلك لم يأتوا بشئ جديد غائب عن وجود الأمة كل الغيبة بل اعادوا اكتشاف الوعي الذي يجسد الشخصية العربية الواعية التي صاغها الاسلام ثم جمدت وتشوهت ونسيت خلال قرون الظلام التي حلت بين المسلمين ووعيهم الاسلامي .

ان الوعي المفقود التي خلقته هذه الحركات كان ليس في الماضي بقدر ما ينبع في فهمهم الصحيح للأصول العامة لعقيدتهم حتي يكونوا فاعلين ويستعيدوا هذا الوعي المفقود.

ا - الإسلام والتغيير

الحق أن هناك اتصالا ملحوظا وقويا بين الدين والقيم، فالدين له تأثيره في نسق القيمة، سواء علي مستوي ادراك القيمة أو الفعل الناتج. هذا التأثير، فعال وقوي لدرجة أنه يبرر الرأي القائل بأن الدين هو مصدر القيم، أو علي الأقل نستطيع القول بأنه يمكن أن يكون هناك نسق قيمي مؤسس علي الدين. ولقد عبر عن وجهة النظر هذه كل من دافيز ، ومور بقولهما : "لعل سبب ضرورة الدين واضحا في حقيقة ان المجتمع الانساني تتحقق وحدته اساساً من خلال اقتناء أعضاؤه لبعض القيم المطلقة والغايات العامة. وبالرغم من أن هذه القيم المطلقة والغايات ذاتية، الا انهما يؤثران في السلوك وتكاملهما يساعد المجتمع علي الاستمرار كنسق، فعن طريق الاعتقاد والشعائر تتصل الغايات العـامـة والقيـم بعـالـم تخيلي يـرمـز

اليه بالموضوعات المقدسة، الثابتة، وهذا العالم بدورة يتصل بطريقة معقولة بالحقائق والتجارب الخاصة بحياة الفرد... ومن خلال(الدين) يمكنه ممارسة نوعا قويا من الضبط علي السلوك الانساني والذي يوجه في نفس الاتجاهات المدعمة للبناء النظامي، ويمتثل للغايات والقيم المطلقة... وليس هناك مجتمعا أصبح علمانيا كلة ، حتي يمكنه أن يصفي تماما الاعتقاد في غايات متسامية وفي كائنات فوق عضوية، وحتي في المجتمع العلماني "لابد من وجود نسق ما يعمل علي تكامل القيم المطلقة..."

ولقد أشار شارلز كولي بحق ، الي أن "الدين يعيش فقط بالاتصال والتأثير" وقد أكد كولي ان الاديان الكبري ما كانت لتمثل شيئا ان لم تكن " أنساقا" وهو يعني بذلك أن الاديان كأنساق دينية توجد في البناء الاجتماعي وتتكيف مع الوضع المتغير للمجتمع، فعن طريق هذه الانساق نلبي حاجات الطبيعة الانسانية وهذه خاصة تنطبق علي المجتمعات الشرقية حيث تحتل الأنظمة الدينية مكانا متميزا من النظم الاجتماعية الأخري. ففي هذه المجتمعات نجد الدين يقرر شرعية النظم الاجتماعية وذلك عن طريق اعطائها مكانة مقدسة. أكثر من هذا فان الهدف الرئيسي للدين في هذه المجتمعات كما يستخدم، بواسطة الحركات الدينية أو حتي السياسية ، هو احداث تغيرات جوهرية في أسلوب حياة الناس.

واذا أخذنا الدين الاسلامي كمثال توضيحي للعلاقة بين الدين والقيم من ناحية والعلاقة بين الدين والتغير من ناحية أخري، فانه يمكننا القول بأنه في النظام الاسلامي تمارس القيم الدينية تأثيرا عظيما علي انساق القيم الأخري. فالقيم السياسية يجب أن تؤسس علي القيم الدينية والحرب لها جزاء ديني وتعتبر واجبا دينيا والنظم التعليمية يجب أن تعكس القيم الدينية الاسلامية والفنون

والآداب ليسوا الا انعكاسا للقيم الدينية والحياة الاسرية محكومة بالشريعة والأخلاق ولها أساسا مستمدا من الأخلاق الاسلامية الخاصة بالشخص والمجتمع. كذلك يتطلب الاسلام أن يكون المسلمون متفوقون في نشاطهم الاقتصادي. ولهذا نقول أن الاسلام يقدم المقاييس للقيم التي يمكن من خلالها اختبار المعايير النظامية وبناء علي ذلك فان كل أنشطة الانسان سواء علي المستوي الشخصي أو الاجتماعي من المتوقع أن تعكس القيم الاسلامية.(١)

من الملاحظ أن الدين والثورة متلازمان في العالم الثالث(٢) . ففي النموذج الأول والثاني من المجتمعات نجد أن الأديان التقليدية مازالت مستمرة في أداء

---

(١) انظر ايضا: عزت جرادات ، "نظره فاحصة في التغير الاجتماعي الاسلامي مجلة المسلم المعاصر السنة الثالثة العدد ٩ (١٩٧٧) ص ١٢٧ - ١٤٥. اسماعيل الفاروق: الاسلام في القرن المقبل" المرجع السابق السنة العاشرة العدد ٣٨ (٢٩٨٤) . ص ٥ - ٢٦.

(٢) عن الدين والثورة في العالم الثالث أنظر:

Bellah, R., N., (ed.) **Religion and progress in Modern Asiu.** New York, Free, 1965.

Bianchi, E.,C., **The Religions Experience of Revolutionarias** . New York : Doubleday & Companey Inc., 1972.

Smith D., E., (ed) **Religion Politics and Social Change in the Third World.** New York : Free Prees, 1971.

----------------, (ed) **Religion and political Modernization** . New Havan: Yale University press, 1974.

----------------, **Religion and political Development** . Boston, litte Brown and Company , 1970.

دورها، ومازال الفكر الديني يحاول التوافق مع المتطلبات القومية، رغم وجود قطاع من المتعلمين يحاولون تبني التحديث والعلمانية كأسلوب للحياة. وعلي أية حال ، فإن عالم الاجتماع الديني مطالب بالبحث عن دور الدين في إحداث هذه الثورات الاجتماعية والسياسية.

من المعروف أن المواجهة ذات المجال الواسع بين مجتمعات النموذج الأول والثاني مع النموذج الثالث للمجتمعات ظاهرة جديدة في تاريخ العالم فالاستعمار الجديد بخلاف الاستعمار القديم، يحاول تحويل الاستعمار العسكري إلي سيطرة في المجالات السايسية والاقتصادية والثقافية. فقد أحدث الاستعمار الجديد صدمة ثقافية في المجتمعات المستعمرة أكبر بكثير مما أحدثته أشكال الاستعمار الأولي ولهذا فإن مواجهة هذا النوع من الاستعمار تتطلب روحا ثورية تنبع أساسا من الأديان التقليدية. إن المجتمعات الأوروبية والأمريكية التي تميز النموذج الثالث من المجتمعات، قد مرت هي نفسها بثورات وتعديلات عبر أكثر من ثلاثة قرون من أجل الوصل إلي الحالة التي هي عليها الآن. وإن كانت المواجهة الآن بين مجتمعات العالم الثالث والمجتمعات المتقدمة لا تتضمن ولو بشكل مباشر الاستعمار العسكري إلا أن العالم الثالث مطالب بسرعة تحديث أنظمته الاقتصادية والسياسية والدينية من أجل التكيف واللحاق بتقدم الغرب ولهذا تظهر الحركات الدنيية الاجتماعية في المجتمعات المستعمرة كرد فعل لهذا التحدي ، وتحاول مواجهة المطالب القومية بتقديم تفسيرات جديدة للقيم التقليدية، كذلك تحاول هذه الحركات أن تكون بمثابة مقاومة للسيطرة الأجنبية في شكلها الفكري أو المادي. فالدين هنا بمثابة سلاح الاعتراض المتاح في يد الشعوب المستعمرة ضد المستعمر(١).

---

(1) Nottingham, E.K. op. Cit. pp.. 183 - 213.

ولو أخذنا الدين الاسلامي كمثال توضيحي للعلاقة بين الدين والتغير الثوري فمن وجهة النظر السوسيولوجية يمكن القول أن الاسلام يختلف في طبيعته ومفاهيمه عن الأديان الأخري. وقد ذهب جيلنر H.Gelllnor في محاولته السوسيولوجية للتفرقة بين الاسلام والاديان الأخري إلي أن الاسلام أكثر شمولا من عدة جوانب ، أولا: أنه لايحصر دعواه بحدود إقليمية معينة، وثانيا فهو لايحصر تطبيقه في بعض النظم دون غيرها، وثالثا، لأنه ليس له نوعا من الاستقلال الوجودي في النص الموحي به، ولا يمكن أن يتساوي الاسلام ببساطة مع الممارسات العملية للمجتمع الذي ينتشر به، ولعل الجانب الأول(المتمثل في أول وثاني خاصية من هذه الخصائص) يميز الاسلام عن اليهودية والمسيحية . أما الجانب الثالث . أو الخاصية الثالثة فهي التي تميز الاسلام عن الديانات القبلية والتي قد تدعي في بعض الاحيان الشمولية... (١)

ومن المعروف تاريخيا أن المسيحية عامة تفصل بين الحياة الدينية والحياة السياسية ولكن الاسلام يختلف عن ذلك، فهناك في الاسلام نسق قيمي موحد يحكم كل جوانب الحياة الاجتماعية . ففي الاسلام ليس هناك انفصال بين المسجد والدولة الاسلامية التي ينبغي أن تعكس القيم الاسلامية في كل أفعالها ، علي العكس من المسيحية التي تحاول أن تعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله ونقول – مستخدمين اللغة السوسيولوجية – أن الاسلام أكثر من أي دين آخر، يعتبر المظلة Blneprint للنظام الاجتماعي، وأن هناك علاقة وثيقة بين القيم والاعتقاد وبين الواقع الاجتماعي.

---

(1) Gollner, E., Apendnlum Swing Theory of Islam, in : R., Robertson, (ed), Sociology of Religion: Selected Readings. Baltimore : Penguin, 1969, P. 127.

وفي الاسلام هناك نموذجان من التغير المعترف به   الأول ، حركة تقدمية نحو تطبيق الطريقة الاسلامية في الحياة، وهذه الحركة تمثل تقدما نحو الطبيعة الانسانية، والثاني، حركة نكوصية نحو الجشع الانساني والمصالح دون التزام بالقيم الأخلاقية الاسلامية وهذه حركة نحو عدم التكامل والدمار.

ولتجنب التفرقة والتجزئة بين الواقع الاجتماعي والقيم الدينية، فان الاسلام يسمح ببعض التكيف والتعديل حسب الظروف المتغيرة . وهذا ما يفسر لنا لماذا قامت الشريعة بتعريف ماذا "Whats" يجب أن نفعل في الثقافية ، تاركة كيف "Hows" حسب الزمان والمكان المتغير. أكثر من وهذا، فان القانون الاسلامي علي الرغم من أنه مؤسس علي القرآن الكريم وأحاديث الرسول صلي الله عليه وسلم – إلاأنه مازال يسمح للمجتمع بأن يكيف نفسه أمام الظرف الجديدة، حتي ولو تطلب ذلك تعليق حكم أو قانون كان معترف به فيما سبق. هذا بالاضافة الي أن الاجتهاد يعد منهجا مقبولا ومعترفا به لتطور المجتمع الاسلامي ولمقابلة التغير الجتماعي.

فالمجتمع الاسلامي يجب أن يعمل طبقا للقيم الاسلامية أو الشريعة، وتوجيه المجتمع الاسلامي نحو هذا الاتجاه هي مسئولية كل مسلم مطالب بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر , فضلا عن هذا ، فإن المصلحين الدينين دائما ما يشيرون الي قول الرسول – صلي الله عليه وسلم– من أنه "علي رأس كل مائة سنة يرسل الله

من يجدد أمور دينه". والحق أن هذا الحديث غالبا ما يستخدم لتبرير مهمة المصلحين وهكذا فإن الحركات الدينية في الاسلام أصبحت لها وظائف ثورية[١].

وفي العصر الحديث بدأ صوت الدعوة إلي الاصلاح يسمع في البلاد الاسلامية وذلك عندما أصبح الفساد وعدم التماسك من أهم خصائص المجتمع الاسلامي[٢] وقد قامت ضد هذه الظروف عدة حركات دينية في مصر والعالم الاسلامي، وظهرت

---

(١) أنظر :

jeffery, A., "Present - Day Movements in Islam,

"The Muslim World. pp. 165-186

Mahmassani, S., Muslims: "Decadence and Reaissance,

" The Muslim World. pp, 1860201.

(٢) في علاقة الاسلام بالتغير الاجتماعي والتحديث أنظر:

(A) Chamaty, J., **Islamic Culture and Socio-Economic Change**. **London,** E.J., Brill, 1971.

(B)Hodgam, M. and the Islamic Heritage," **Ialamic Studies,** pp. 89-128.

(C) Mullick, M., "The Challenge of Modern Development Before the Muslim World-considered in the Light of European and Islamic cultural History", **Islamic Studies.**Vol. 6 , 1967, No. 3 pp. 225-239.

(D) Eahman , F., "Islamic Modernism, its scope Method and Alternative, " **International Journal of Middle East Studies** " , Vol. 1, Octber 1970, No. 4, pp. 317-33.

قيادات (دينية أو علمانية) ملهمة حاولت حماية القيم الاسلامية وترجمتها في برنامج من المشروعات والانجازات . وهكذا فان الشعور بان التغير والاصلاح أمر ضروري ظاهرة طبيعية نابعة من روح الاسلام.(١)

(E) ____________, "the Impact of Midernity on Islam" Islamic studies , Vol. 5, 1966, No. 2 113-128.

(F) Schoor, S, "Rebellion Revolution and Religious Intermediarice in Some Ninteenth Century Isiamic studies ", in K.,H., silcert , (ed.) Charches and Dtates; The Rellgion Institutiions and Modernization . U.S.A., American University, Field staff, Inc., 1967.

(G) Vatikiotis, P., J., (ed) Revolution in the Middle East and Other Casses Studies. London: George Allen and Unwin, LTD, 1977.

(١) في هذا الصدد، كمال سوف نبين فيما بعد ، ظهرت ثلاث حركات دينية كبري في العالم الاسلامي، وقد حاول قادتها " الملهمين" اصلاح المجتمع الاسلامي روحيا وسياسيا واقتصاديا واجتماعيا، وهذه الحركات هي ، الحركة الوهابية وأسسها محمد بن عبد الوهاب (١١١١-١٢٠١ هجرية) والذي دعي الي العودة للاسلام الصحيح كما طبق بواسطة الرسول - - ﷺ. كذلك فقد أكد علي أهمية الحاجة إلي تطهير المجتمع الاسلامي من كل العادات غير الاسلامية والبدع الصوفية . فالحركة الوهابية كانت حركة دينية ثورية أكدت علي أهمية تصحيح العقيدة الاسلاميجة وهناك أيضا الحركة السنوسية والتي أسسها السيد محمد بن علي السنوسي(١٧٨٧-١٨٥٩ميلادية) وقد برزت الحركة كرد فعل للظروف الروحية والاجتماعية والسياسة لتلك الفترة، وكان هدفها تحقيق العمل علي استعادة حالة الصفاء الأولي للاسلام، وتحقيق تماسك الدول الاسلامية ووحدتها، ووضع حد للتأثيرات المتزايدة للاستعمار الأوروبي علي الوطن العربي. وهناك كذلك حركة الأخوان المسلمين والتي أسسها حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩ ميلادية) ودعي من خلالها إلي التوحيد ، وربط الدين بالدولة، والعودة الي القرآن والسنة، وتقليد السلف الصالح. وللأخوان المسلمين إسهامات تستحق الدراسة في المجالات الدينية والقومية والتعليمية والتشريعية وحث المواطنين علي المشاركة السياسية والعسكرية والاقتصادية.

= لمزيد من المعلومات عن دور هذه الحركات في التغير الثوري أنظر:

مقالات عن الوهابية في مجلة Maslim World

Scmelley, W., F., " The Wahhbis and Ibn Sa'ud"pp. 227 - 246.

Calvetrlay, E.E., "The Dectorines of the Arabian Brethren:, p. 364 476.

Khan; M. A., "ADiplomat's Report on Whhabism of Arabis," pp. 33-40.

مقالات عن السنوسية في مجلة Muslim World

Adams C. C., " The sonusis" pp. 21- 25.

وعن الاخوان المسمين أنظر:

Mitchell , **The Society of Muslim Brethren** . London: Oxford university Press, 1969.

AL- Huasyni, I.,M., **The Muslim Brethren The Gratest of Modern Islamic Movements** . trans. bx J. F. Brown and J. Rocy Beirut Lebanon: Khayat's Collage Book cooperative, 1956.

-Harris, C.,P., **Notionalism and Revolution in Egypt, The Role of the Muslim Brotherhood** , The hague , London: Mouton & Co., 1964.

٢ ـ العناصر الراديكالية في الفكر الاسلامي

سنحاول هنا من خلال الرؤية الاسلامية ان نكشف عن العناصر الرديكالية في الفكر الاسلامي.(١)

ونبدأ المعالجة لهذه المسألة بالتعريف بالراديكالية. الراديكالية كلمة مشتقة من الاصل اللاتينى Radix ، وقد اطلقت في التاريخ المعاصر علي الحركات الاوروبية التي تبغى التغيير الجذرى في المجتمع الاوروبي والتغيير لم يكن مجرد ارادة تغيير ، ولكنه تغيير فعلي لاوضاع واقعية رأى الاوروبيين انها غير مرضية . وهناك خمسة عناصر اساسية في الحركة الراديكالية هي : فالعنصر الأول في الراديكالية هو انها محاولة فعلية لتغيير اوضاع واقعية غير مرضية والعنصر الثاني فيها هو ان تغيير الاوضاع غير المرضية يتم من اجل استبدالها بأوضاع اخرى مرضية ومقبولة.

والعنصر الثالث في معني الراديكالية ان التغيير المنشود يتعدى الظواهر والاعراض الي الاصل والجذور فيحاول تغييرها والعنصر الرابع هو الشمول فى الراديكالية، فهى ليست تغيير جزئى بل تغيير كلى ، فالتصدع حينما يصيب الاساس فى البناء ، فان الامر يقتضى هدم البناء بأكمله وتغييره ، ومن هنا جاءت الراديكالية محتوية لعنصر الشمولية.. والعنصر الخامس متضمن في معني الحركية الذي تنطوى عليه الراديكالية، فهى ليست جمود وقعود، أو مجرد ارادة، بل هي حركية فعالة ، فالراديكالية ان الم تنجع لاتكون راديكالية ، تكون مجرد محاولة فاشلة، اذ لابد لها من الفعالية، وهنا تقترن الفعالية بصفة اخرى هي صفة

(١) اسماعيل الفاروقى ، سلسلة محاضرات اسماعيل الفاروقي ، كلية الاداب جامعة الاسكندرية ١٩٧٨ – ١٩٧٩ . انظر ايضا اسماعيل الفاروقي « الاجتهاد والاجتماع كطرفي الديناميكية في الاسلام » مرجع سابق ص٥ ـ ١٨.

الصرامة . فالراديكالية لاتعرف الا الحسم والبت ووضوح الرؤية ووحدتها، والتى يتأتى عنها صرامة فى التقرير ويمكننا القول بأن الراديكالية هى انشاء الكمال فى تحقيق اما قيمة واحدة واما مجموعة معينة من القيم أى أنها رغم انها تتطلب النجاح والفعالية والصرامة فلابد لها ان تأتى بعملها كاملا وتصب الجهود كلها في سبيل تحقيق غاية أو مجموعة معينة من الغايات.

وهنا يتضح لنا عنصرا هاما فى الراديكالية يمكن أن نسميه كمالا أو غلوا ، فالغلو هو التركيز علي غاية أو علي عدد من الغايات دون الاهتمام بالغايات الاخري، فالراديكالية فيها شيء من الغلو أو مايسمى بدكتاتورية القيم، فكل قيمة تريد ان تشمل العالم كله وتسيطر علي مجهود الانسان.

والمجتمع الاسلامى بحاجة الي راديكالية، وذلك لانه يعيش واقع « مريض» والمثال الذي يحتذى به هذا المجتمع ، وهو المثال الغربي اشد مرضا وفتكا، لذلك فهذا الواقع المريض الذي يعيشه المجتمع وذلك الفكر المريض الذى يحتذى به لابد من ان يجتث من جذوره بفعل راديكالية جديدة، حتى يحل محله واقع جديد، واقع يرضى عنه.(١)

واذا كانت الحركات الراديكالية في الغرب قد بدأت فى القرن السابع عشر بحركة التحرر من قيد الكنيسة إلى العقل والي التعقل فنحن ابتدأنا بمثل هذا التحرر في العهد الاسلامي الاول، وحققنا اعظم حضارة عرفها الانسان وعرفها

---

(١) انظر ايضا : محمود ابو السعود ، الفكر الاسلامي المعاصر" : مضمونه ومستقبله ، مجلة المسلم المعاصر، السنة الرابعة ، العدد ١٣ (١٩٧٨) ص ٢٣ ـ ٥٦ . حيث يقرر ان الاسلام ليس نظاما مثاليا « الاسلامية وليست هى المثالية الخيالية أو الطوبائية ... إذ الاسلامية شرعية واقعية ابعد ماتكون عن خيال الشعراء ومن اليهم من الحالمين» مرجع سابق . ص ٢٦ . انظر ايضا: محمود ابو السعود ، المذهبية الاسلامية ، مجلة المسلم المعاصر ، السنة الثالثة العدد ٩ ، ١٩٧٧ ، ص ١٩ ـ ٣٤.

التاريخ ضمن راديكالية الاسلام في العصور الاولي . ولكن صادفنا بعد ذلك مرحلة من الركود ثم جاء العصر الحديث عندما ابتدأ تقي الدين أحمد بن تيمية تأليف مؤلفاته وثورته علي التصوف. فمعني هذا ان عصرنا الحديث ابتدأ في القرن الثالث عشر الميلادي والسابع الهجري.

لقد نظر تقى الدين احمد بن تيمية الي المجتمع الاسلامى فوجده مريضا غارقا في التصوف ، مبتعدا عن السياسة والاقتصاد، متخبطا في رؤيته الاسلامية وفى هويته. ووجد هذا المجتمع ممزقا بين الغرب المحتل والشرق الغاصب ممثلا في قوي التتار الذين دخلوا الي العالم الاسلامي فمزقوه واحرقوه. كان الواقع الذي عاشه بن تيمية واقعا ملىء بالمساوىء . وكان التصوف يدعوا الي الانزواء عن المجتمع والي السعى وراء الحقيقة الروحية، والتخلي عن العائلة والمجتمع والدولة والتخلي بطبيعة الحال عن الجهاد. فقام بن تيمية يدعو الي الجهاد وينتقد الفرق الاسلامية جميعها، ويعيد بناء الرؤية الاسلامية الاولي. فمن هناك ابتدأ عصرنا الحديث ومن هناك انطلقت الشرارة ولكن تلك الشرارة خبت ردحا من الزمن ثم انطلقت مرة أخري علي يد بنى عثمان الذين استطاعوا ان يفتحوا روسيا واوروبا الشرقية وأن يحاصروا فيينا عاصمة اوروبا الوسطى. بعبارة اخرى وكان كل مابين اسطنبول وفيينا عالما اسلاميا جديدا وهذا دليل علي الحركية والفعالية والصرامة والرؤية الموحدة والشمولية التي كانت موجودة في ذلك العصر.

فى القرن الثامن عشر انطلقت من وسط الجزيرة العربية الحركة السلفية التي قام بها محمد بن عبد الوهاب ، وهذه الحركة السلفية كانت راديكالية بكل مافي الراديكالية من معني ، ولكنها كانت اسلامية. واتحدت الرؤية بين الشيخ محمد بن عبد الوهاب وبين الامير محمد بن سعود امير الدرعية، وكان الاتفاق بينهما هو نفس للكلام الذى استعمله الرسول عليه الصلاة والسلام عندما وقع اتفاقية العقبة الاولي والثانية مع أهل المدينة . وبامعان النظر نجد ان هذا الموقف ينطوي علي رؤية

وقوة ـ السيف ـ وفعالية ، فالرؤية تكون عقل السيف وعينه ولسانه، والسيف يتحد مع الرؤية فيكون ساعدها وقوتها ويعملا معا لكى تشمل الحركة العالم الاسلامي بأسره.

وقد انطلقت الحركة الوهابية دون أى تأثير لا من الشرق ولا من الغرب حيث نبعت من قلب الصحراء العربية والبيئة الاسلامية. وهذه الحركة هى التى انتجت اما بطريقة مباشرة أو غير مباشرة الحركة الوهابية في الهند والحركة الوهابية في اندونيسيا وماليزيا ، وهي التي اثرت علي الشيخ محمد ادريس السنوسى فقام بالحركة السنوسية، مبتدئا من الجزائر حتى وصل الي ليبيا وهو متأثر تماما بتلك الحركة الراديكالية . هذا ومع ان الحركة السنوسية استعملت النظام الصوفى كأداة للتنظيم السياسى والاجتماعى الا انه قد توفر فيها كل العناصر الراديكالية من فعالية وغيرها . لدرجة ان السنوسيين سبقوا الغرب في التفكير فى اصلاح نسل الماشية والبقر في اوائل القرن التاسع عشر قبل ان يكون هناك أى نهضة زراعية في الغرب ورأوا أنه لابد من استصلاح الاراضى وتعمير الصحراء وانه لابد من اقامة صناعة حربية عسكرية تنتج الاسلحة. فهذه الحركة كانت حركة مباركة ووحيها كله كان مستمدا من عده الحركة السلفية الوهابية بل ان كل ماقام في العالم الاسلامى من حركات بعد هاتين الحركتين الوهابية والسنوسية كان متأثرا بهما. فنحن لايمكن ان نفهم الشيخ محمد عبده والشيخ جمال الدين الافغانى وحركتيهما دون تفهم الحركة السلفية الوهابية التى اثرت عليهما كل التأثير، وبطبيعة الحال قد يكون هناك تطور وتجديد وتكيف مع الاوضاع التي عاصرتهما الا ان الرؤية في حد ذاتها كانت رؤية وهابية.

ويذكر اسماعيل الفاروقي ان الراديكالية في الاسلام لها مجموعة من العناصر العامة التي يجب ان نتعرف عليها وأن ندركها.

العنصر الأول : التوحيد ، ويعني الشهادة وهذا معناه رفض أية قيمة وأى

سلطان وأى خير أو فعل أو فعال غير الله أو مأمر به. وهذا في حد ذاته منتهى الراديكالية التي تتحقق بحصر القيم كلها والفعالية والخير والسببية في شخص واحد هو الله تعالي وهذا يعنى انه لاطاعة ولا ولاية ولاقانون أو نظام الا مايستمد من هذا المصدر الوحيد فالقيم كلها تصب فى قيمة واحدة وتجميع الفعالية كلها في مصدر واحد وحصر الخير كله في مكان واحد، وهذا المكان هو التوحيد ، وهو الله . وهو ايضا دين الفطرة . ودين الفطرة مجموعة من المعطيات العقلية التي يمكن لنا بموجبها ان ننقد أى ايديولوجية وأية فكرة أو عمل فالتوحيد اعتراف بحقيقة قصوي ، اولية ومطلقة ، تؤهلنا لانتقاد كل شيء وقياسه بموجبها. العنصر الثاني الفطرة . ويعنى ان كل انسان جبل علي التوحيد بفطرته . وكل البشر متساوون في فطرتهم مع انهم قد لايكونوا متساوون فى قوة عقولهم.

وحتي تتضح اهمية هذا العنصر الراديكالى في الاسلام، لننظر الي ماتقوله الاديان الاخري فالدين الهندوكى مثلا يقول بأن الناس متفاوتون في فطرتهم ولذلك فهو يقسمهم الي قسمين قسم لابد وأن يكون من البراهمة ، وهي طبقة ارستوقراطية بالفطرة والقسم الآخر من الخاسئين بالفطرة ايضا. ولذلك فبينما لايسمح الدين الهندوكى للبراهمة بتعدد الآلهة والوثنية نجده يسمح للطبقة الخاسئة بذلك. ولو نظرنا الى الدين اليهودي نجد ان هذا الدين يعلم ابناءه بأن اليهود مفطورين علي كونهم ابناء الله ، ومختارون من قبله ، وهذا معناه انهم طبقة اعلي من دون سائر البشر ، ولايمكن لعلاقتهم بالله ان تتغير، فهذه العلاقة دائمة، ازلية ومستمرة لانهم ابناء الله من كل ماسبق نستطيع ان نتصور معني ان يقول الله سبحانه وتعالي ان الاسلام هو دين الفطرة. ومعنى ذلك عالمية الاسلام وعمق الراديكالية التى تتمثل فيه.

أما العنصر الثالث فهو الشمولية . فالاسلام قانون وقيم ومبادىء تعمل عملها فى كل نواحي الحياة وحقولها . لايستثنى شيء. فالاسلام ليس فقط يهتم بالسياسة أو الفرد والجماعة أو الاقتصاد هو دين لكل شيء، يتسم بالشمولية

ولعمل هذا ماأعطاه ميزته كأسلوب في الحياة. ولو تأملنا الحضارات الاخري نجدها تقوم علي مبادىء تتصرف الي ناحية واحدة أو أكثر من نواحى الحياة ولكنها لاتتسم بالشمولية التي تعم كل النواحى . فالدين المسيحى مثلا لا علاقة له بالمجتمع ولا علاقة له بالدولة والمهم في نظرته هو علاقة الفرد بالله، حتى انه قد طوع علاقة الفرد بجاره لعلاقة الفرد بالله والمجتمع لقيصر ، ولايهمنا قيصر لآنه ميزان الشيطان. أما الدين الاسلامي فقد تناول كل نواحى الحياة الشمولية لاتعرف أى استثناء.

العنصر الرابع : حرية الاسلام ، وتعني ان للفرد في الاسلام حرمة لاتنتهك ابدا حتي وان اشرك ، فالفرد ان ساء خلقه وسلوكه ينبغى ردعه ، ومع ذلك فله ان يستقل برأيه، وفكره ، ورؤيته ، التي تحترم حتى وان كانت مخالفة تمام لرؤية الاسلام. ومن يختلف في رؤيته مع الاسلام لابد وأن يدعى اليه ، ولكنه يدعى اليه بالحكمة والموعظة الحسنة، سيجادل بالتى هى أحسن ولاتنتهك حرمته. ولذلك فالدولة الاسلامية هى الدولة الوحيدة فى العالم والتاريخ كله التي تعترف بشرعية مخالفيها في الرؤية والايديولوجية ، فهى لاتسمح لهم بالبقاء فقط وتحاول تعذيبهم وعزلهم في « جيتو» بل هى تحترمهم وان اختلفوا معها .

فالرسول عليه الصلاة والسلام كان يرى أن اليهود أمة من دون الناس مثل المسلمين وكان يود طيلة حياته أن يدخل اليهود دين الاسلام ودعاهم اليه بالحسنى والمعروف. وعندما جاءه أهل نجران من النصارى جادلهم في دينهم وجادلوه في الاسلام، فاقتنع قسم بالدين الاسلامى واصبح من المسلمين والقسم الذي لم يقتنع بالاسلام اعاده الرسول صلي الله عليه وسلم الي بلده عزيزا مكرما ، محفوظا بجنود المسلمين، ومعززا بمعاذ بن جبل ليسهم فى حمل قضاياه ويكون همزة الوصل بين المجتمع المسيحى والرسول الكريم.

العنصر الخامس : « تأبطية» الاسلام، وتعني ان الاسلام يتدخل فى كل

كبيرة وصغيرة فيما يتعلق بحياة المسلم ليغيرها الي الاحسن فالاسلام لايكتفي باسداء النصيحة والكتابة علي اللوح وانما يتدخل في كل صغيرة وكبيرة في حياة المسلم وهذا كله مبنى على مبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فالحديث الشريف الذي قال من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه . فان لم يستطع فبقلبه وهذا اضعف الايمان، لم يكن مجرد كلام ووعظ . بل كان نظام والنظام الذى اخترعه المسلمون لتحقيق ذلك هو نظام الحسبة، فالمحتسب المكلف من قبل الدولة . وله قوة البوليس والقضاء وقوة رئيس الدولة ايضا له الحق في دخول كل بيت من بيوت المسلمين لتفقد احوال ذلك البيت وليرى ما اذا كانت مبادىء الاسلام تقام فيه من عدمه

بعد ان عرض اسماعيل الفاروقي العناصر الراديكالية العامة في الاسلام يبين كيفية النظر وبدقة في مجموعة من حقول الحياة لا لمعرفة كيف طبقت هذه العناصر فيها

(١) حقل الاقتصاد

أولا يذهب البعض الي ان الماركسية هى أم الحركات الراديكالية ، وهي أكثر راديكالية من أى حركة أخري. وبالنظر الى الماركسية نجد أنها تقيم صرحها كله علي المادة فقط، أى انها تعطينا قيمة المادة، وتحقق هذه القيمة فى أبعد مراميها وفي هذا المقام نجد أن الاسلام لايقل ماركسية عن الماركسية فيما يتعلق بالمادة. فكل ماتتمناه الماركسية من خير مادي تسعي الي تحقيقه فهو مطلوب ايضا في الاسلام ولكنه يضيف الي ذلك كل جوانب الخير الروحي ودليلنا علي ذلك قوله تعالى « أرأيت الذى يكذب بالدين . فذلك الذي يدع اليتيم . ولا يحض علي طعام المسكين». فالذى يدع اليتيم ولايحض على طعام المسكين هو الشخص الذي لايريد ان يحقق الخير المادي لجاره واليتيم والمسكين وهذا القسم القليل من ضرورة تحقيق الخير المادى ساواه الله تعالي بالدين كله، فلم يقل ان هذا جزءا صغيرا من

الدين بل علي العكس هو تكذيب بالدين من اوله الى اخره والذى يساوى بين قسم من المادة والدين كله حتما يساوي بين كل الدين والمادة كلها ادن يعطينا الاسلام كل ماتعدنا به الماركسية من تحقيق الخير المادي للجميع . ولكنه ايضا يعطينا البعد الروحي كله.

ثانيا : الزكاة في الاسلام مؤداها ان كل مال حرام الي ان يزكى فهو ليس حلالا او مكروها أو محرما بشروط وانما اى مال حرام علي الفرد الذي كسبه ان يستهلك أى جزء منه قبل ان يدفع نصاب الزكاة عليه

ثالثا : يقول الاسلام انه لاربا (والربا معناه الفائدة) وهو لايعني ان الفائدة الفاحشة ليست مقبولة وان الفائدة القليلة مقبولة بل انه يقول لافائدة قط وحين يرفض الاسلام الربا فان هذا معناه ان رأس المال لاحق له في استغلال البشر ولكنه يمكنه ان يساعدهم دون ان يستغلهم.

رابعا : الاسلام يطالبنا بتعبئة كل الموارد في سبيل دفع الغش والسرقة والاحتيال والاحتكار وكنز الذهب والفضة، سواء كانت موارد خلقية أو روحية أو اقتصادية. والاسلام يكفر من لايحقق هذا المبدأ. وينفذ الحد في السرقة ويبعث الي جهنم وبئس المصير من لايناله الحد. وفي هذه التعبئة دفعا للشر ودفعا للخير. وعن طريق مبدأ الزكاة في الاسلام يصير المال متداولا بين جميع البشر غير مقتصر في تداوله علي الاغنياء.

(٢) حقل السياسة

أولا : الحرية والحرية بالمعني السياسى تعنى الحرية من السلطان والسلطة ايا كانت ، واحترام القانون المستمد من ارادة الله فقط. فالحكومة الاسلامية هى دولة القانون نوموكراسى Nomocracy أو هي دولة القيم اكسيو كراسى Axiocracy

ثانيا الوحدة فالامة الاسلاميه امه واحدة لاتعطي مجالا لأى قسم من العالم الاسلامى بالانفراد والأنقسام علي بقية الامة وهده راديكاليه عظيمة وتطوع المجموعات جميعها الي الوحدة الشاملة التى تتحقق في الاجماع علي ثلاثة مراتب ، اجماع الرؤية، حيث يجب علي الجميع ان تكون لهم رؤية حضارية واحدة واجماع القلب لتكون هناك ارادة واحدة واجماع السواعد فعل واحد وعمل واحد والعمل هو سنة الامة الاسلامية التي تقوم بواجباتها كجسم واحد

ثالثا اذا كانت الامة الاسلامية جسما واحدا فالجسم الواحد هو الشيء الذي انصهرت فيه الاجزاء انصهارا عضويا وهذا يعني واجب المشاركة والتكليف فالحديث الشريف يقول « من مات ولم يسهم فى بيعة واحدة مات ميتة الجاهلية » فالاسلام لايعرف البرهمية الدينية أو السياسية والسياسة حق لكل انسان ان يسهم فيها وأن يعمل فيها ولكى يعمل الفرد في السياسة لابد له من المساهمة فى المراتب الثلاثة للاجماع وهذا يقتضى من كل مسلم ومسلمة ان يتعلم وان يعلم فالمسلم لاعذر له في جهله . فالعلم فريضة وتعليم العلم فريضة وذلك حتي تأتى المساهمة نيرة وحتى يكون الانصهار العضوي تماما وكاملا.

رابعا الرسالة ، فالدولة الاسلامية ليست دولة منفعية . بمعنى انها تدير حركة البريد وتدافع عن الامن وتقوم بالخدمات، فهى ان قامت بهذا فلتحقيق المنفعة منه فقط وانما هى الدولة الايديولوجية حاملة الرسالة العالمية الشاملة وهى فى ذلك تأتى معاكسة تماما للتراث السياسى في الغرب والذي لم يكن لديه في يوم من الايام دولة ايديولوجية. فالدولة في القرون الوسطى لم تكن دولة مسيحية وانما كانت دولة من المسيحيين. وفي العصر الحديث فقط ادعت الماركسية انها دولة ايديولوجية ومن قبلها الدولة الفاشسيته فى المانيا وايطاليا ولكن تلك الايديولوجية الفاشستيه كانت محصورة بالشعب الالماني والشعب الايطالي فقط . والدولة الماركسية الشيوعية الكبري التى ادعت انها عالمية في مبادىء عهدها، تبخرت تلك العالمية بعد

موت ستالين.

خامسا - التعبئة العامة، والدولة الاسلامية لابد من ان تعبىء كل قواها طول حياتها اذ لاراحة لها. فالمسلم لايعرف يوم السبت بالمعنى الدينى . أى اليوم الذي يستريح فيه الله ، فالله لايستريح والمسلم ايضا لايستريح واذا كانت هناك عطلة فى يوم الجمعة فان ذلك يكون لقضاء الصلاة ولكن بعد ذلك فالانسان مطالب بالسعي « فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الارض وابتغوا من فضل الله » (١) فليس المطلوب من الانسان ان يقسم وقته الي عمل وراحة وترفيه الاسلام لايعرف الترفيه بمعنى القعود ولكن يعرف الترفيه بالمعنى الارسطى ومؤداه ان الانسان يرفه عن نفسه لا بالقعود بل بتغيير نشاطه الي نشاط آخر لذلك جاءت الدولة الاسلامية معبأة القوى دائما كما لو كانت في حالة حرب . بل هي فى الواقع فى حالة حرب وهذا يأتى من تصورها للعالم وكأنه مقسوم الي قسمين دار الحرب ودار السلام.

(٣) حقل الاجتماع :

الراديكالية الاسلامية تتصور الفرد واقعا فى ثلاثة دوائر الدائرة الأولي مختصة به نفسه ، وهنا يتحقق استقلاله عن جميع البشر وحرمته والدائرة الثانية هى العائلة الممتدة والموسعة ، فالاسرة النواه لاوجود لها في الاسلام لذلك اهتمت الشريعة الاسلامية في قوانين الاعالة والارث بأعضاء العائلة الموسعة كما أهتمت بتوثيق الصلة بينهم فيما يعرف بصلة الرحم. فالاسلام يعرف هذه العائلة ولايعترف بالصلات القبلية والقومية لانه فيما عدا هذه العائلة الموسعة تأتي الدائرة الثالثة وهى الأمة بأكملها في العالم كله. فالدوائر الثلاث التي تتصورها الراديكالية الاسلامية هي دائرة الفرد ودائرة العائلة الموسعة ثم دائرة القبيلة بل الامة العالمية بأسرها.

في ألغرب كانت المسيحية تقول بالفردية ثم تحولت منها الي القومية القبلية

---

(١) سورة الجمعة - الآية ٩

ولم تعرف حضارة الغرب العالمية الا للمحات قصيرة من الزمن فعندما قامت الثورة الفرنسية تعدت الرؤية الغربية القبلية بمعناها القومي ولكن الثورة دامت عشر سنوات أو اقل وعندما انتقلت الي البلاد الاوروبية الاخري انتقلت كامبراطورية فرنسية لا كثورة تعتنق مبادىء الحرية Liberté والمساواة Egglite والاخاء Fra-ternitéفقد كانت كلها مبادىء مزيفة في الثورة الامريكية نادوا علي العالم أن ابعث لنا بأبنائك وبناتك المثقلين لنحتضنهم وسجلوا ذلك علي تمثال الحرية في مدخل مدينة نيويورك ولكن الى متى دامت الثورة الامريكية وعالميتها دامت فقط سنة ١٨٩٩ فبعد الحرب الامريكية الاسبانية تبخرت عالمية الثورة الامريكية ومنذ ذلك الوقت رفعت شعار امريكا للامريكيين وتميز بين المهاجرين فتقبل الانجلو سكسون دون قيود وتضع حصصا واعداد معينة من المهاجرين لكل من الجنسيات الاخرى. الثورة الشيوعية ايضا عرفت العالمية فترة وجيزة من الزمن ولكنها ما أن خرجت من الحرب العالمية الثانية الا وفقدت عالميتها واصبحت فاشستيه قومية.

وازاء ذلك كله نري الاسلام بعالميته وشموله باقيا خالدا مابقيت الارض ومن عليها

(٤) حقل الفنون

في هذا المجال يقول الاسلام « ان لاجميل إلا الله » . وهذا معناه انه لايمكن لأى مخلوق ان يعبر عن هذا الجمال . فالجمال ليس للبشر وليس للمخلوقات بكافتها انما هو لله تعالي وحده . وعلي ذلك لايمكن ان يكون هناك فن تصويري في الاسلام . وهذا هو المبدأ الذي اقره الدين اليهودي قبل الاسلام . ولكن الدين اليهودى اكتفى بهذا ولذلك فاليهود ليس لهم فن مرئى

أما العبقري المسلم فقد تعدى ذلك الموقف لانه رأي أن لاتعبير عن جمال الله بالانسان أو بالمخلوق لاتعني انه لايمكن للانسان ان يعبر عن اللاتعبير. فالتعبير عن

الله بمخلوقاته شيء والتعبير عن اللاتعبير شيء آخر لذلك جاءت الفنون الاسلامية كلها قائمة علي مبدأ الجمال وهو الذي يسمى بالعروبية أو الارابيسك Arabesque وقد انتشر هذا المبدأ في الاعمال الفنية بين رسم وخط وزخرفة وهندسة وعمارة والتي أتت كلها تصديقا للمبدأ القائل لاجمال الا لله ولاتعبير عن جمال الله بواسطة أى انسان أو أى مخلوق. فكانت في رسمها تتكرر وتتكر بالتوازن وبهذا تنفي الطبيعة ، لان الطبيعة لاتكرار فيها ولاتوازن . والتكرار هو مايسمي بالتجريد وهو عكس الطبيعة.

ويولد التكرار والتوازن في الارابيسك قوة اندفاع في المخيلة تطالبها بتحديد. الرسم الي مالانهاية لذلك جاءت الزخرفة الاسلامية في جميع اشكالها انصاف وارباع وأخماس غير كاملة والمفروض في الناظر اليها ان يكملها بمخيلته ، وهو اذا ابتدأ هذه العملية ، فنظر لانها قائمة علي مبدأ تكراري وتوازني فهى لاتنتهى ومن ثم وجب علي مخليته ان تقوم بتصورها الي مالانهاية وعندئذ يحدث الحدس في نفس الانسان ماهو لامتناهي، أى باللانهاية، واللانهاية هى الصفة التى يمكن حدسها حسيا من صفات الله. فصفات الله الاولى هى التنزيه بمعني عدم التناهى ، وعدم التناهي يوجد عدم التصور بمعني انه لايمكن ان يتصور العقل الله تعالى ولكنه يمكن ان يدرك انه لايمكنه ان يتصور الله تعالي وهذا هو ادراك اللانهائية ، وعليه جاءت الفنون الاسلامية كلها قائمة علي هذا المبدأ، فالزخرفة والرسم والعمارة والهندسة ، هندسة الحدائق وهندسة المياه والمدن ، حتي الادب والشعر والنثر، كل الفنون الاسلامية جاءت مصدقة لهذا المبدأ الجمالي.

وبهذا نكون قد ألقينا نظرة علي العناصر الراديكالية في الفكر الاسلامى كما بينه اسماعيل الفاروقي فلقد كشف عن الكيفية التى طبقت بها هذه العناصر في مجالات الحياة المختلفة في المجتمع الاسلامي.(١)

(١) انظر ايضا : محمد كمال جعفر ، « ثقافة المسلم المعاصر بين الاصالة والتجديد» مجلة المسلم المعاصر ، السنة الثانية ، العدد الخامس ،(١٩٧٩) ص ١١ ـ ٢٨

ـ محمد كمال جعفر ، فكر بلا نزعات ولا نزعات ، مجلة المسلم المعاصر ـ السنة السابقة العدد ٢٢٦ ١٩٨١ ص ٩ ـ ١٨

٣ - التحديث الديني في العالم العربي

أ - مفهوم ووظيفة الفرق والحركات في الإسلام.

ب -الحركة الوهابية:

١ القيادة الملهمة.

أ المرحلة الاولي

ب المرحلة الثانية

حـ المرحلة الثالثة

٢ الموجهات الدينية للسوك الاجتماعي

٣ - التقييم السوسيولوجي للحركة

حـ - الحركة السنوسية:

١ طبيعتها والخصاص الاجتماعية لها

أ القيادة الملهمة

ب - التمييز الذاتي

حـ التشريع

٢ النظام الاجتماعي للسنوسية- البناء ووظائفه

٣ التقييم السوسيولوجي للعوامل التي ادت الي اخفاق السنوسية

د - حركة الإخوان المسلمين :

١ – ما قبل الاخوان.

٢ – القيادة الملهمة:

أ – المرحلة الاولي.

ب – الروحلة الثانية.

جـ – المرحلة الثالثة.

٣ – الخصائص العامة للحركة.

٤ – الاهداف العامة للاخوان.

٥ – اعمال الاخوان المسلمين

٦ – التقييم السوسيولوجي لاخفاق الاخوان.

أ - مفهوم ووظيفة لفرق Sects والحركات Movements في الإسلام:

يتميز الاسلام عن الاديان الاخري باهتمامه بهذا العالم، وعدم التفرقة بين ما هو ديني وما هو دنيوي ، اكثر من هذا فان الاسلام يتطلب نظام اجتماعي شامل تمارس فيه القيم الاسلامية سواء كانت سياسية أو اجتماعية او اخلاقية اوتعليمية او اقتصادية او قانونية او حتي الدينية . فبدون هذا النظام الكامل والشامل لهذه القيم فان الاسلام ينحصر في مجال واحد وهوالناحية التعبدية او الشعائر الدينية . لهذا نقول ان هناك تفرقة يجب أن تكون واضحة بين الاسلام كنظام اجتماعي وبين الأسلام كدين، وكلاهما يتطلب ويتضمن الآخر[1] .

والحق ان القارئ للتراث في علم الاجتماع الغربي يجد أن الباحثين في هذا الميدان سواء بطريق غير مباشر أو مباشر قد اصبغوا المفاهيم التي يتحدثون عنها بخلفياتهم الدينية. فولسون B.Vilson علي سبيل المثال في محاولته تعريف الفرق الدينية ذهب الي ان :

" الفرق هي حركات للمعارضة الدينية، واعضاءهم يفصلون انفسهم " عن الآخرين بالنسبة لاعتقاداتهم الدينية والممارسات والنظم وفي جهات اخري من حياتهم[2].

---

(1) E. Gellenr, "Apendulum Swing theorоof Islam", in: Sociogy of Religion. Ed. By R. Robertson, Penguin Beeks, Baltmore, Maryland, 1969, P. 127.

(2) Wilson, B., Religious Sects, Word unversity Library, New York: Toronto, 1970, P.6.

ومن ناحية أخري يعرف المنتمين للفرق علي انهم الذين يعتنقون اختياريا عقائد مختلفة عن تلك التي تفرضها الكنيسة ويتحدون معا في اعتقاد عام خارج عن سلطة الكنيسة[1].

والحق ان هذا التعريف للفرق والمنتمين لها يعكس الاساس الاجتماعي للمسيحية اي بدايتها والسلطة الدينية للكنيسة. كذلك طبيعة الاصلاح ولكن هذا لايتفق مع مفهوم الفرق في الاسلام والتي لها وظيفة ايجابية

ولاحق ان الفرق في الاسلام تدين بوجودها الي ثلاثة عوامل تاريخية وهي

أولا: عوامل ناتجة عن التحديات السياسية للسلطة القائمة وهذا ما أدي الي ظهور الشيعة (اتباع علي) والخوارج.

ثانيا: عوامل ناتجة من محاولات تقديم اسس عقلية واخلاقية للاتجاهات الاساسية للعقيدة والذي ادي الي ظهور المدارس الفسفية والكلامية. وفي هذا المقام نذكر بعض الفرق الاسلامية مثل المعتزلة والاشاعرة الخ.

ثالثا: عوامل ناتجة عن التحديات الروحية لأولئك الذين بدأوا في تكريس كل حياتهم وانشطتهم لشئون هذ العالم ففي اتجاه معارض لذلك ظهرت فرق الزهد والتصوف الاسلامي.

والحق فان كل هذه الفرق ما هي الا مدارس فكرية واختلفت جميعها من الناحية السوسيولوجية الا الشيعة وبقايا للخوارج.

والحركات الدينية في الاسلام لها ايضا وظائف ايجابية فالعالم الاسلامي

I bid P ~

في القرن الثامن عشر بدأ يتفكك من الناحية السايسية والاجتماعية والاخلاقية ولهذا فان الدعوة للاصلاحات السياسية والروحية سرعان ما انتشرت في كل انحاء الوطن العرب والاسلامي. ففي المجال الروحي فالحاجة كانت ماسة الي اصلاح ديني. ففي هذه الفترة كان الاسلام قد حصر في الشعائر والعبادات ودخلت عليه افكار وممارسات غريبة. ولهذا كانت الحاجة الي الاصلاح امرا طبيعيا.

وفي هذا الصدد فان ثلاثة حركات دينية كبري ظهرت في العالم الاسلامي وقد حاول قادتها اصلاح المجتمع الاسلامي روحيا واقتصاديا وسياسيا واجتماعيا وهذه الحركات هي : الحركة الوهابية والحركة السنوسية وحركة الاخوان المسمين وسوف نناقش من الناحية السوسيولوجية كيف اسهمت هذه الحركات الدينية في دفع التغير في الاماكن التي وجدت بها، وكيف كانت نموذجا للتحديث الديني والسياسي والاجتماعي .

ب - الحركة الوهابية [1]

"الوهابية " حركة دينية سياسية ظهرت في القرن الثامن عشر في شبه الجزيزة العربية واسم الوهابية اطلق عليهم من اعدائهم نسبة الي مؤسس الحركة" محمد بين عبد الوهاب".

والوهابيين يسمون انفسهم "الموحدين" أو "المسلمين الحق" ، كذلك يسمون حركتهم " الطريقة المحمدية" كذلك من اجل توسيع نطاق حركتهم فانهم يطلقون علي حركتهم اسم الحركة السلفية. والحق ان اسم الموحدين هو الشائع عنهم وذلك لتأكيدهم علي التوحيد الصحيح للاسلام، ويميزون انفسهم عن الذين يتبعون المعتقدات الخرافية والعادات غير الاسلامية التي زحفت علي المجتمع الاسلامي المعاصر.

فمناقشتنا للوهابية أو الموحدين سوف نهتم بمناقشة افكارهم في ضوء نظرية فيبر الخاصة بدور القائد الملهم في احداث التغيير، كذلك نسق القيم الجديد الذي حاولت الحركة احداثه في البناء الاجتماعي، واخيرا العوامل الاجتماعية التي ادت الي اخفاق الحركة .

أولا - القيادة الملهمة:

ولد محمد بن عبد الوهاب سنة ١٧٠٣ في العينة في نجد بالجزيرة العربية وتلقي تعليمه الديني في المدينة علي يد الشيخ سليمان الكردي والشيخ محمد حيات السندي.

---

(1) Knon, M., A., " Adiplomat;s Repert on Wahhabism of Arabia", Muslim World, pp. 33-40.

واخذ يتجول بعد ذلك لتلقي العلم في البصرة وبغداد وايران ودمشق. واخير عاد الي مكة سنة ١٧٣٥ وذلك قبل عودته الي نجد حيث بدأ حركته في مسقط راسه في قرية العينة في عام ١٧٤٤

والحق ان دعوته كما سنري فيما بعد تقوم علي اساس العودة الي الاسلام الصميم كما ورث عن الرسول وحاول محمد بن عبد الوهاب حث الناس علي ان يصبحوا مسلمين حقيقيين بالرجوع الي المبادئ الأولي للاسلام وهي الاعتراف بوحدانية الله او الشهادة. كذلك فان اهتمامه كان مركزا حول الحاجة الي تطهير المجتمع الاسلامي من كل العادات الغير اسلامية والبدع الصوفية

والوهابية هي حركة احيائية Revivalist movement تعطي اهتماما وتأكيدا علي التوحيد الاسلامي الحق وهذا يوضح لنا سبب تسمية نفسه واتباعه بالموحدين.

ونتيجة لهذا الاعتقاد فان محمد بن عبد الوهاب اعتبر كل خروج عن مبادئ القرآن والسنة شرك او بدع. اكثر من ذلك فانه اعتبر علم الكلام والمنطق علي انها علوم غير اسلامية

فانه يري ان القران والسنة وسيرة السلف الصالح هي المصادر الاساسية لفهم الدين (وهذا ايضا يوضح لماذا يطلقون علي انفسهم حركة سلفية اي تأخذ بمفهوم السلف الصالح من المسلمين

ويعترف محمد بن عبد الوهاب بأن حركته التطهيريةPuritan movement انها قائمة اساسا علي المدرسة الحنبلية التي تطورت فيما بعد علي ايدي ابن تيمية

(وتلميذ ابن القيم الجوزية) الذي حاول اعادة التوحيد الذي جاء به الرسول وتطهير الاسلام من البدع الحديثة التي تسللت اليه وقد وقف ابن تيمية ضد كل العالم الاسلامي ضد الصوفية، والمتكلمين والفلاسفة وضد عامة الشعب الذين كانوا يقدسون الاولياء ويطلقون عليهم الفاظ الهية ويقومون بالطوا ف حول الاضرحة وعلي الرغم من ان ابن تيمية قد امضي حياته في السجن واعتقد ان تعاليمه لن يكتب لها النجاح ولكن محمد بن عبد الوهاب ظهر علي المسرح ليحمل لواء حركة الاصلاح التي بدأها ابن تيمية

والحق ان الظروف التي كانت محيطة بالحركة الوهابية في تلك الاثناء هي التي ادت الي ظهور بعض العوامل التي لعبت دورا هاما في تشكيل الافكار الاصلاحية لمحمد بن عبد الوهاب. وهذه العوامل هي

١ - ففي المحل الاول فان المؤسس رأي حالة العرب في تلك الفترة شبيهة بأيام الجاهلية قبل الاسلام، فكثير من العادات الغير اسلامية كانت تمارس في ذلك الوقت. وقد كانت اقوي من تلك التي كانت تمارس في الجاهلية بمعني انه في تلك الفترة ظهرت فكرة زيارة القبور والاضرحة وظهر نوعا من التقديس لبعض الاشجار والاحجار والهدايا، أو الاطعمة والتي كانت توضع علي القبور

هذه المعتقدات والممارسات الخرافية والتي كانت منتشرة قبل الاسلام قد كونت بالتدريج قاعدة من المسلمين الذين خلطوا بينها وبين التعاليم الاسلامية الحقة.

٢ كان محمد بن عبد الوهاب يتلقي العلم في المدينة وهناك فان جماعه من المعلمين قد اثروا عليه وخلقوا فيه حماسة لاعادة الاسلام الحنيف وهذه التعاليم تنسب الي تعاليم ابن تيمية الخاصة بالتطهرية الراديكالية Radical Puritcnism وليس محمد بن عبد الوهاب هو الوحيد الذي تأثر بتلك التعاليم فلقد قامت حركات مماثلة في الهند قادها شاه ولي الله الذي كان قد تلقي نفس التعاليم في المدينة واخذ نفس التعاليم المنسوبة لابن تيمية في الاصلاح

كل هذه العوامل قد اعطت لمحمد بن عبد الوهاب شعور بعدم الرضا بالنسبة للادارة العلمانية للاتراك العثمانيين والتخلف السياسي والاجتماعي والاقتصادي للجزيرة العربية وحرك فيه الرغبة في احداث تغيير واصلاح راديكالي لجوانب الحياة الدينية والاجتماعية

علي اية حال يمكننا ان نميز بين ثلاثة مراحل مرت بها هذه الحركة:

(أ) المرحلة الاولي:

تذهب المراجع الي أن محمد بن عبد الوهاب حاول أولا نشر تعاليمه التطهرية في الموصل ولكنه اعتبر خطرا علي العلماء والاداريين الموجودين هناك، لذلك فانه ارغم علي مغادرة الموصل، ولهذا رحل الي بلدته العينة حيث وجد حماية ومؤازرة من حاكم المدينة وتشير المصادر الي ان ابن المأمور حاكم المدينة كان متحمسا لمبادئ وافكار محمد بن عبد الوهاب ولكن الاخير لم يرضي عن عدم العدالة والاضطهاد الذي كان يمارسه هذا الحاكم. ولهذا انتقل الي الدرعية، وكان محمد بن مسعود حاكم الدرعية قد قبل ايضا مبادئ محمد بن عبد الوهاب واخذ

علي عاتقه حماية ونشر دعوته

وقد قام محمد بن مسعود بتعيين محمد بن عبد الوهاب قاضي للدرعية واصبح هو القاضي الروحي والدنيوي للدرعية وكان بدون منازع حتي وفاته سنة ١٧٨٩. وفي خلال فترة اقامته بالدرعية كان قد استطاع ان يجذب سكان المدنيّة لدعوته. ولكن سرعان ما دخلت هذه الدعوة الوليدة في حرب مع احد العلماء وهوالشيخ الدهام بن داوس لمدة ثمانية وعشرون عاما وفي خلال هذه الفترة فإن محمد بن مسعود وابنه عبد العزيز قد زاد نفوذهما ونجحا في توسيع سيطرتهما في كل مكان.

وفي عام ١٧٦٥ خلف عبد العزيز والده بهد وفاته واثناء ذلك حاول الشيخ الدهام ان يقوم بانقلاب ضده. وفي عام ١٧٧٣ فر الشيخ الدهام من الرياض تاركا كل نجد تحت حكم عبد العزيز الذي انتشر شمالا حيث اخضع بنوخالد في الحسمة. واخيرا في عام ١٧٩٧ دخل في صراع مع الادارة العثمانية في بغداد من ناحية ومع مكة من ناحية اخري. وفي عام ١٨٠١ قاموا بغزو وتدمير كربلاء في العراق. وفي سنة ١٩٨٠٣ قام باخراج شريف غالب شريف مكة واحتلوا مة. وفي سنة ١٨٠٤ وقعت المدنية تحت سيطرة السعوديين وبعد عامين امتد نفذهم الي جدة.

ان ذلك يشكل نهاية المرحلة الأولي لتاريخ تقدم حركة الموحدين.

(ب) المرحلة الثانية :

وهي الممتدة منذ عام ١٨١٢ حتي نهاية القرن التاسع عشر. وتتميز المرحلة الثانية للحركة الوهابية بخطوة سياسية وارتدادية، كذلك انتشار واسع للمبادئ الحركة خارج الجزيرة العربية.

ولعل قيام الوهابيين او الموحدين باحتلال الاماكن المقدسة بين عام ١٨٠٣-١٨١٤ دفع السلطان العثماني الي ان يأمر الخديوي محمد علي حاكم مصر في ذلك الوقت ان يتعامل مع الموقف شخصيا وان يدمر هذه الحركة الخطيرة.

لذلك ارسل محمد علي ابنه طوسون مع جيش هائل وقد نجح هذا الجيش في اخراج الوهابيين من كل من مكة والمدينة في ١٨١٢ - ١٨١٣. ولكن محمد علي نفسه قد ظهر علي مسرح الحوادث وهاجمهم في الاقاليم الصحراوية الداخلية ولكنه تلقي هزيمة قاسية في عام ١٨١٣

ولعل وفاة الامير عبد العزيز في هذا الوقت الحرج (١٨١٤) كان سببا رئيسيا في ضعف النفوذ السعودي. لذلك فان ابراهيم ابن محمد علي قد استطاع في نهاية سلسلة من الحروب ان يدخل الي عاصمة السعودية والوهابيين وهي الدرعية واخذ ولي العهد الامير عبد الله كأسير الي اسطانبول حيث قطعت رأسه وذلك بأمر من السلطان.

ولكن سرعان مانمت مرة ثانية قوة السعوديين ولكن القوة النامية لاسرة الرشيدي في حائل قد حددت موقفهم وبعد معركة حامية بين الاسرتين انهزم السعوديين من محمد بن رشيد في عام ١٨٨٣ وقد ادت هذه الهزيمة الي الاعتقاد

لبعض الوقت ان القوة السعودية قد دمرت للأبد

ومن ناحية اخري فان سيطرة الموحدين بدون منازع علي المدن المقدسة، فمنذ عام ١٨٠٦-١٨١٢ قد احدث حركة اصلاح جديدة مباشرة الي احساس من كل العالم الاسلامي. فالوهابية كحركة تطهرية ادخلت الحماس الي كثير من الحجاج والعلماء وقد ادت الي بروز حركات دينية في الباكستان الشمالية (حركة الفرائضية وحركة بدوري في اندونسيا) وقد شجعت مباشرة او غير مباشرة الكثير من القادة الدنيين لبدء حركات اجتماعية مماثلة في مختلف ارجاء العالم الاسلامي.

وكنتيجة لذلك فإن الاحياء الديني Religions Revivalism في اشكاله المختلفة اصبح الظاهرة المميزة للاسلام في القرن التاسع عشر.

وهكذا فان الانحصار السياسي للموحدين قد عوض عنه بانتشار مبادئهم الدينية.

(جـ) المرحلة الثالثة :

وتبدأ المرحلة الثالثة للحكة الوهابية مع بداية القرن العشرين عندما برز احد اعضاء الاسرة السعودية وهو عبد العزيز بن عبد العزيز بن عبد الرحمن بن سعود الذي نجح في اعادة اشعال لهيب التطهرية من حطامها، فبعد سلسلة من الاعمال العسكرية السريعة استعاد الرياض من الراشدين واعد وجود اسرته القديمة هناك في عام ١٩٠١. وفي عام ١٩٠٤ اصبح عبد العزيز سيدا بلامنازع علي كل نجد، وفي عام ١٩١٢ استعاد مدينة حائل ووضع بذك نهاية لحكم اسرة الرشيدي.

واخيرا فانه استغل فرصة تفكك الامبراطورية العثمانية بعد الحرب العالمية الاولي والحالة الغير ثابتة في الشرق الاوسط من ناحية، واتفاقية عدم الاعتداء بين الانجليز والسعوديين من ناحية اخري وقام بأبعاد الشريف حسين من الحجاز واحتل مكة والمدنية وجدة وذلك فيما بين عامي ١٩١٤ - ١٩٢٥

وهكذا فإنه قد اعاد سيادة العائلة السعودية علي كل شمال ووسط وشرق الجزيرة العربية واسس المملكة الحالية المعروفة بأسم العربية السعودية. فبعد وفاة الملك عبد العزيز بن سعود سنة ١٩٥٣ فقد خلفه ابنه الاكبر سعود الذي تبعه اخيه فيصل في عام ١٩٦٤ ثم الملك خالد بن عبد العزير في عام ١٩٧٥، واخيرا الملك فهد بن عبد العزيز

ثانيا - الموجهات الدينية للسلوك الاجتماعي:[1]

كما ذكرنا فان دعوة الوهابية ما هي الا استجابة للظروف التي وجدت فيها، فلقد برزت الوهابية بسبب حالة الضعف التي كانت عليها امة المسلمين، فالاحاديث النبوية قد تعددت الي الدرجة التي اصبح معها من المتعذر علي المسلم ان يفرق بين ماهو صحيح وما هو ملفق.

كذلك فان الخرافات والممارسات الغير اسلامية قد زحفت علي حياة وتفكير المسلمين في كل مكان، وتميزت الحياة بنوع من الترف وعدم الاكتراث. واصبح اللاتدين سمة من سمات هذه الفترة.

(1) W.S.Smattey, "The Wahhabis and Idn Sa'ud ", Muslim World, pp. 227-246.

وكانت الحاجة ماسة للاصلاح، وكانت الحاجة متمثلة في دعوة تدعوا الي العودة الي الاسلام الصحيح كما طبق في الايام الاولي للدعوة الاسلامية فكانت الوهابية هي الحركة وكان محمد بن عبد الوهاب هو القائد الديني الملهم الذي عمل علي التغير.

والوهابية اذن ليست حركة جديدة بمبادئ جديدة ولكنها تختلف عن جماعة المسلمين في تمسكها بالقوانين الاسلامية التي اهملها المسلمين.

علي أية حال فان الوهابية تضع تأكيدا خاصا علي المسائل الآتية والتي تعد وكأنها طابع خاص بها:

١ - التوحيد :

وهذا مبدأ مقبول من جميع المسلمين في كل مكان ولكن كمابيننا فان الوهابيين اعتبروا ان كثيرا من ممارسات وعادات المسلمين تؤدي الي الشرك . اي اشراك اي انسان سواء حي او ميت او اي شئ آخر مع الله في الطاعة والعبادة والسؤآل . فبالنسبة للوهابيين فان التوحيد يجب ان يكون لله وحده وان العبادة أو الصلاة ان كانت لغير الله فان فاعلها كافرا او مشرك.

٢ - الشفاعة:

ان الوهابيون لاينكرون شفاعة الرسول صلي الله عليه وسلم يوم القيامة كذلك سائر الانبياء، ولكن كما تري الوهابية ان هذه الشفاعة تسأل من الله واذا طلب ذلك من قبر الرسول او اي ولي فان ذلك شرك.

٣ - زيارة القبور:

بالنسبة للوهابية فان زيارة القبور او البكاء عليها والبناء عليها لتزيينها شئ محرم كلية وهي نوعا من الوثنية، فالصلاة والدعاء علي القبور وما يقام عليها من القباب والمساجد وزيارتها امور مبتدعة، وهذا يفسر لنا لماذا قام الوهابيون بتدمير جميع القبور في السعودية والعراق والاماكن المقدسة.

والحق ان الوهابية وجدت عامة المسلمون يغالون في عادة زيارة القبور والكتابة عليها وتقديم القرابين والذبائح للموتي وكل هذا من الامور المحرمة المنهي عنها ويستدلون علي ذلك بالاحاديث النبوية او اقوال وأفعال السلف الصالح، لهذا كانت ثورتهم علي القبور المرتفعة والقباب وعادات زيارة المقابر.

٤ - عادة التدخين:

فلقد حرم الوهابيين التدخين، فاذا كان الخطأ الاكبر هو اشراك شئ او انسان آخر من الله، فان الخطأ الاصغر بالنسبة للوهابيين هو التدخيين. ولهذا فان التدخين اعتبر "تابو Tabbo " من الوهابيين.

٥ - الجهاد:

طالما ان الوهابية اعتبرت من يشارك في العادات والممارسات والبدع كافرا أو مشرك لذلك فانها اعلنت الجهاد عليه، فمن اطا ع الله وامره بلا هوادة مسلم ومن خالف فقد احل دمه وماله.

ومن هنا جاء الخلاف بينهم وبين معارضيهم الذين يقولون ان من نطق الشهادة فقد عصم ماله وروحه، اما الوهابيين فيقولون ان القول لا يعرف به مالم يدعمه العمل - فمن يدعوا الموتي او يستغيث بهم أو يسألهم قضاء لحاجاته فهو كافر ومن ثم وجب اعلان الجهاد عليه.

٦ - الصلاة والعبادات الشرعية:

والصلاة عند الوهابية ليست وسيلة للتقرب الي الله لكنها مفروضة بالقانون ولهذا فان الوهابية تأخذ علي عاتقها ايقاظ المسلمين في الفجر لاقامة الصلاة ولقد اعتبر مؤسسي الوهابية ان الاسلام يقول ان من لايقوم بالصلاة عن نسيان او جهل، يحذر ولكن الذي لا يتوب او يرفض الصلاة يجب ان يقتل.

وعامة فان الوهابية تحرص علي ان تكون العبادات الشرعية مثل التي وردت عن الرسول بلا زمان او نقصان.

٧ - الاجتهاد:

بالرغم من ان محمد بن عبد الوهاب قد كتب رسائل في الدعوة الي الاجتهاد والرد علي المقلدين الا ان المؤسس كان تابعا للمدرسة الحنبلية وكان ادراكه للاحكام من هذا المنطلق. وتتميز الحركة الوهابية في نهضتها الاصلاحية في عمومها بفهم خاص اكثر توسعا وادراكا في فهم الاحكام وادراك المعاملات التجارية.

الا أن الوهابيين في نجد مازالوا حريصون علي تنفيذ احكام الشريعة في تحريم لبس الحرير للرجال وحليهم بالذهب كما يحرمون التدخين ويجلدون المدخن

أما عن الاعتقادات التي يتبعها الرجل العادي فهي

أ ـ الاعتقاد في أن الله له شكل وله وجه وايدي الخ هذه الصورة التجسيدية استمدت من بعض التفسيرات الحرفية للقرآن.

ب ـ ليس هناك مكان للعقل في المسائل أو الامور الدينية فعقل الانسان كما يعتقدون لايمكن ان يعطى حلا كاملا للمشاكل الموجودة في الحياة أو الدين هذه الأمور يمكن ان تحل بوضوح بالرجوع الى القرآن أو السنة أو سيرة السلف الصالح.

جـ ـ كذلك ترفض الوهابية الاجماع (اجماع رأى الفقهاء) للمفسرين المتأخرين.

د ـ لقد سمحوا بأربعة أعياد أو احتفالات دينية هي عيد الفطر ، عيد الأضحى ، عاشوراء الليلة المباركة (ليلة القدر) وهم لايحتفلون بالمولد النبوي أو أى مناسبات أخري.

هـ ـ لامحمد رسول الله أو أى ولى يمكن ان يكون وسيطا أو شفيعا بين الانسان والله، ولكن في يوم القيامة فقط فان الرسول سوف يعطى الحق في الشفاعة للمؤمنين.

و ـ زيارة القبول أو الاولياء الصالحين محرمة بشدة ولا يسمح بالتضحية أو النذور علي قبور الاولياء أو حتى الرسول.

ز ـ لايسمح بالقسم أو بوعد باسم أى شخص الا باسم الله نفسه، فالقسم بالرسول قد يضعه في مكانة أعلى من الكائنات الانسانية.

ح ـ استخدام الحرير أو الذهب أو الفضة للزينة أو استخدام التدخين أو الموسيقي أو أى شيء من الكماليات محرمة كلية

ط ـ الجهاد الديني مازال له مكانة ومطالب به المسلم ضد الشرك أو الكافر والنص التالي يوضح لنا الاتجاه الديني عند عامة الوهابيين في برنامجهم اليومي

(في هذه المدينة « الرياض» فان الرجال يعيشون وكأنهم يستعدون للعالم الآخر فمئات من الرجال يدرسون فى الجوامع ويرسلون الي القبائل البدوية كمعلمين، انه مركز النظام وهو اصل التعلم الدينى ومصدره الي كل قرية في وسط الجزيرة وتعليم أكبر جزء من السكان الذكور فى المدن، ولقد بذلت جهود كثيرة لتعليم البدو فكثير منهم يصلون خمس فرائض يوميا في الرياض، وفي الشتاء فان المنادي ينادى فى الفجر للصلاة، كذلك صلاة العشاء ويضرب المتخلفون اربعون جلدة في اليوم التالي.

وفى الصيف فان العمل في الحقول الخاصة بالبلح واماكن اخرى يكون عذرا مقبولا للصلاة فى المنزل، ومنذ سنوات قليلة ماضية كان رجلا قد تخلف عن الصلاة كلية لعدة ايام ولهذا فانه اعدم امام الجميع لفعله هذا. ولهذا فانه يمكن القول انه لاتوجد أي مدينة اخرى علي الارض نجد فيها الرجال يفعلون مايفعلونه زملائهم فى الرياض. فهم مهتمون أكثر من هذه الحياة بالحياة الاخري. والعشاء المتأخر غير معروف لهم. فوجبة الطعام المسائية تتناول قبل غروب الشمس حتي يكون لهم متسع من الوقت للاطلاع والقراءة الدينية والنصح قبل الذهاب للنوم. هذا هو البرنامج الدائم فى منزل الزعيم الكبير نفسه).

ثالثا ـ التقييم السوسيولوجي للحركة :

ولعل الفصل ـ كما ذكرنا (يرجع الي الوهابية لاثارة الوعي الدينى ليس فقط في نطاق الجزيرة العربية ولكن في كل العالم الاسلامى . فلقد عدل الوهابيون ضد حركة التتريك التى كانت ترمى الي طمس معالم التراث العربى الاسلامى، لهذا وقفت الوهابية لتعيد الشعور بالقيم الاسلامية الاصلية. وازالة ماعراها من صدأ أو

اعتراها من تزييف وبهتان القوى الرجعية أو القوى الاستعمارية والتى تستعين بالجمود الفكري والتسلط الديني للابقاء علي امتيازاتها الطبيعية أو اوضاعها الاجتماعية

فعن طريق اللقاء السنوي بين علماء المسلمين فى موسم الحج فان الوهابية استطاعت ان تؤثر علي الدارسين والعلماء واملاء صدورهم بالحماس لدينهم ولقوميتهم ودراسة مواطن الضعف وكيفية التغلب عليها والحركة السلفية التي تزعمها جمال الدين الافغانى والأمام محمد عبده في مصر كذلك حركة السنوسية فى ليبيا ماهى الا امتداد طبيعى لتعاليم الوهابية

وإذا كان لنا أن نقيم الوهابية أى أن نحدد العوامل التي ادت الي اضعافها فاننا نقول

١ - ان الاسباب الاجتماعية والدينية والسياسية التى ادت الى وجود الحركة قد اختفت ولذلك فان اثر الحركة لم يمتد ابعد من كونها حركة مضادة للظروف التي وجدت فيها.

٢ - أن التشديد علي اتباع التعاليم الاسلامية قد استغل اعداء الحركة هذا لخلق جو من العداء بين عامة الناس ضد الحركة

٣ - حقا لقد قدمت الحركة للبدو التعليم الدينى وانشأت بعض الزوايا ولكن فشلت الحركة في تقديم برنامج شامل لتوطين البدو وتحسين حالتهم الاقتصادية والاجتماعية.

٤ - كذلك فان المغالاة بالنسبة لبعض الامور مثل التدخين والملابس الحريرية قد اثار اتجاه مضاد خاصة من اعدائهم

٥ - لم تخلق هذه الحركة كوادر سياسية أو ادارية ولكن القيادة العسكرية أو

الدينية هى التي كانت طاغية علي كل الأمور

٦ - حقيقة كانت الحركة دعوة حديثة في الجزيرة العربية الا أنها اغفلت الهوة الفاصلة بين القرن السابع الميلادي وبين الوقت الذي ظهرت فيه. فلايمكن ان يختلف اثنان علي ان القيم الاسلامية التي طبقت فى عصر الرسول والاتباع هى نفس القيم التي تشكل دعائم المجتمع الحديث، ولكن فرق بين ظروف العصر هنا والعصر هناك.

٧ - كذلك فان الوهابية كما يشير اعدائها لم تتعامل مع الاساليب الحديثة للعصر الحديث فلقد رفضت كل ماينتجه الغرب ولا شك ان ذلك قد اثر علي انتشار الحركة نفسها فهناك فارق بين ايديولوجية الغرب وتكنولوجية الغرب

٨ - انتهت الوهابية كحركة دينية بعد ان اندمجت فيها العائلة السعودية، ولانجد أى امتداد جديد لها لمواجهة المشاكل الجديدة وقد تولت الحكومة السعودية امامة المجتمع السعودي الحديث علي أسس من الحركة الوهابية مع الأخذ فى الاعتبار كل مايجري في العالم ومن الممكن الافادة منه لتحديث المجتمع الاسلامي.

جـ - الحركة السنوسية

طبيعتها والخصائص الاجتماعية لها·

اخذت حركة السنوسيين اسمها من مؤسسها السيد محمد بن علي السنوسى (١٧٨٧ - ١٨٥٩) ومنذ رئاسته للنظام فهو وراثى وان اسم السنوسية هو اسم لكل من الاسرة الحاكمة وكذلك الاتباع الذين يعترفون بسلطة هذه الاسرة

ولقد ظهر النظام السنوسى كرد فعل للظروف الروحية والاجتماعية والسياسية لتلك الفترة الزمنية . وكان هدف هذا النظام أن يحقق ثلاثة اهداف هي

١ ـ العمل علي استعادة حالة الصفاء الاولي للاسلام

٢ ـ تحقيق تماسك ووحدة الدول الاسلامية

٣ ـ وضع حد للتأثيرات المتزايدة للاستعمار الاوربي علي الوطن العربي.

وفي عام ١٨٤٣ اسس مؤسسى الحركة أول مركز في زاوية البيضاء في برقة. ومنذ تلك البداية كان تأثير الطريقة قد اخذ فى الزيادة حتى اصبحت السنوسية هى القوة الحاكمة فى ليبيا وفي بعض البلاد الاسلامية الاخري وسوف نناقش ذلك من خلال

(أ) القيادة الملهمة The Charismatic Leadership

كما يذكر فيبر وولسن فان المجتمعات الصغيرة يبدو فيها القيادة الكرزمية (الملهمة) على انها الاساس دائما والمصدر للحركات الدينية الجديدة والحق ان نجاح واخفاق الطريقة السنوسية راجع الي حد كبير الي شخصيات قيادتها.

حقا لم يبد أى واحد من قادة هذه الحركة ـ كما سنري فيما بعد ـ أى نبؤات أو الهامات آلهية ، الا انه مع ذلك نقول بأن شخصيات قادتها هي التى حددت تطور هذه الطريقة.

وأول قائد يعرف عامة باسم السنوسى الاكبر فلقد جاء الي برقة عند افراد يعرفونه وقد احسوا بتأثيره عليهم وادركوا انه انسانا (١) غير عادي وبدأ الناس ينضمون اليه وقد كسبت دعوته احترام الجميع ومن اجلها كانت حياتهم رخيصة.

ولا شك مثل هذا الانجاز كان راجعا الي شخصية مؤسسها العظيمة والتي كانت اسمى من اتباعه ومعاصريه من النواحى الروحية والفكرية والاخلاقية.

(1) Wikon B., op. cit., p 19.
(2) Ziadah, N., Sanusiyyah Astudy in Revalist Movement in Islam, E J Brill. 1958, PP 33 - 51

وكما اشار آدمز بأن

« السنوسي قد وصف علي انه رجل طويل القامة وله ملامح حادة، وكان يتمتع ببلاغة المتحدث والمعلم والحكيم . وهذا ظاهر من نجاحه في جذب اتباعه ولاشك ان قدرته علي معاملة عرب الصحراء شيء يستحق الاعتبار. وبالاضافة الي الانطباع بعظمته الاخلاقية والفكرية الذي يتركه في الذين يقابلونه . فهو ايضا يعطى انطباع بقداسة متسامية وكسب سمعته بأنه يملك قوي روحية غير عادية(١)».

وعندما توفى مؤسس الحركة فانه ترك ابنية محمد المهدي (ولد فى ١٨٤٤) ومحد شريف (ولد ١٨٤٦) ولما كان الابن الاكبر المهدي - الذي كان طبيعيا ان يخلف اباه ، مازال دون السن ، فان مجلسا مكونا من عشرة شيوخ قد عين لادارة الشئون حتي بلوغ المهدي سن الرشد

والحق انه طوال فترة المهدى فان السنوسية قد بلغت ذروتها في عدد الزاويا وفي تأثيرها علي الافراد وهذا راجع ايضا الي شخصيته وايضا الي التوقعات التي اضافها اتباعه عليه والخاصة بفكرة « المهدي المنتظر » الذى شيظهر لينشر العدل فى هذا العالم المليء بالظلم والفساد

ولكن لايوجد أى دليل علي ان المهدي نفسه هو الذي ادعي انه نفسه هو المهدي المنتظر ولكن هذا كان شعور اتباعه ومما هو جدير بالذكر أن بعض اتباعه بعد موته ذهبوا الي انه لم يمت ولكنه في مرحلة الاخفاء وسوف يرجع لهم وسوف يقوم بما هو متوقع من المهدي ان يفعله

ولكن لايعني هذا ان السنوسية تتضمن عقيدة عباده الاولياء . علي العكس

(1) Adams, C., Article on " The Sanusis", Muslim World, P. 25.

فهى ابعد ماتكون عن ذلك ولكن اتباعه الدين كانوا مستعدين لقبول الاشياء فانهم قبلوا مثل هده الافكار بهده الطريقة

وكما يذكر ايفانز بريتشارد

« سواء اراد أم لم يرد السنوسى الكبير واتباعه وخلفاؤه فان الزوايا كانت مراكز لعبادة الاولياء خاصة رئيس النظام» (١)

اكثر من ذلك فان ضريح المؤسس نفسه فى جغبوب كان مركز الزيارة وتبجيل الاتباع.

وقد كان السيد احمد الشريف الذي خلف المهدي - شيخ وعالم ولهذا فانه فضل الوعظ والتعليم الدينى عن السيف والميدان فلقد خشى القوي الاوروبية الكبري فى شمال افريقيا ولهذا فانه فضل ان ينقل مركز النظام الي مكان أخر

والحق انه ليست هذا فحسب بل ان مصير الطريقة بدأ يعاني الكثير فالانجازات السياسية والدينية والاقتصادية التي حققتها الطريقة في ايام قيادة المهدي قد بدأت تتضاءل بالاضافة الي ان المنافسات الشخصية بين اعضاء اسرة السنوسى بعد موت المهدي قد ساعدت علي اضعاف تماسك وقوة الطريقة ولتحد من اتساع نفوذها

وكما تذكر المصادر فان اختلافات جسيمة في الرأى ظهرت بين السيد أحمد وابن عمه السيد ادريس السنوسى حول الخطوط التنظيمية للسنوسية في الحرب العالمية الاولي فالسيد احمد اراد ان ينضم الي تركيا والمانيا ضد ايطاليا . بينما السيد ادريس والمعروف بميله للانجليز كان يفضل الانضمام الي بريطانيا ضد تركيا وهكذا يمكن الوصول الي حل مع الايطاليين

---

(1) Eans Pritchard, E. The Sanusi of Cyrenaica. Oxford: claredon Press. 1949. P. 69.

كما ظهر الاختلاف بينهم بالنسبة لغزو ايطاليا لبلادهم فالسيد أحمد كان يري استمرار المقاومة الليبية يعد واجبا دينيا وامرا ضروريا ، بينما السيد ادريس كان ينظر الي الاحتلال الايطالي لليبيا على انه شر حتمى ولهذا اعتقد أنه عمل بلا طائل ان يستمر النضال ضد هذا العدو المريع (١).

وكما يبدو فان السيد ادريس كان يخطط ليتولي قيادة السنوسية بنفسه، وكان يرى ان قيادة الطريقة قد انتقلت الي السيد احمد بعد موت المهدي فقط بسبب ان السيد ادريس الابن الاكبر للمهدي كان حينئذ مازال صغيرا ليخلف والده.

علي أيه حال تم الاتفاق بينهما علي ان يبقي السيد احمد الرئيس الدينى للطريقة ، علي ان يسند القيادة والسلطة العسكرية والسياسية للسيد ادريس.

وقد اخذ السيد ادريس يمارس حكمه فى شئون السنوسية في وقت عصيب فلقد عانت السنوسية تحت القيادة السابقة من تدمير الزاويا علي ايدي القوات الانجليزية في مصر والسودان والقوات الفرنسية في الجزائر وافريقيا.

وباختصار فانه بعد سنة ١٩٢٢ بعد أن ثبت الايطالين اقدامهم في ليبيا فان السيد ادريس قد تسلل سرا الي مصر وقبل مغادرته فقد عين اخوه الصغير االسيد رضا كرئيس روحي للطريقة وعمر المختار كقائد سياسى وعسكري.

علي اية حال في سنة ١٩٦٩ حدثت ثورة عسكرية واستولت علي السلطة فى ليبيا ويعيش السيد ادريس السنوسى فى مصر الآن.

(ب) التمييز الذاتي : Self - Identification

كما يذكر ولسن فان الفرق لها « شعور قوى بالتحيز الذاتى» والسنوسية في جوهرها هى طريقة صوفية تدعو الي الصفاء Puritanism والعودة الي الافكار والشعائر الحقيقية للاسلام وهذا يمكن الوصول اليه من خلال مايعتبره تطهير

---

(1) M. Khalil, Article on sanusiyyah Movement , in : M. A. Sharif, (ed.) A History of Muslim Philosophy, , otto Harrassowiz, wierbaden, 1966, p. 1476.

النفس والتي سوف تؤدي بهانيا الي الاتصال بالله والعملية المصاحبة لهذا الخلاص، نوصف من السنوسي الكبير نفسه في ثلاثة من كتبه التسع « المنبع الحلو للاربعين نظام » والذي يصف فيه سبع مراحل تمر من خلالها النفس الانسانية حتي تصبح متطهرة وتتحد مع الله وفي كتاب « العشر مسائل » المسمى ايضا « بهدف الرغبات وملخص النيات » وفيه يناقش عشر مشاكل تواجه المسلم فى صلاته اليومية وفي كتابه « ايقاظ الوصفان بالمعلم بالحديث والقران » وفيه يتناول الطرق المختلفة والوسائل المستخدمة من علماء المسلمين لفهم الحديث

والسنوسية كطريقة صوفية لم تهدف الي اتحاد مع الله ولكن الطريقة السنوسية تدعى ايضا « المحمدية» ليس فقط لان اتباعها يرجعون الي الرسول واتباع سنته ولكن بصفة خاصة لان المعلمين الموثوق فيهم للنظام ذهبوا إلى ان لهم اتصال روحى مع الرسول [١] وهذا يعتبر من السنوسيين كأحد المميزات الكبري بأن السنوسى الكبير « تعود ان يتلقي اتصالات مباشرة من الرسول بدون وسيط [٢] » هذه الامكانية لاقامة اتصالات مع الرسول لم تكن مقصورة علي طريقة معينة من الاتباع فكل واحد لو استطاع ان يتبع الطريق الشاق ستكون لديه الفرصة للوصول الي ذلك، وكبداية فهذا الطريق يتطلب التقشف والزهد وهي امور يجب اتباعها بشدة . والعالم المادي يجب ان ينبذ حتي علي مستوي البداوة هذا النبذ للعالم المادي ظاهر في التأكيد علي ان الحياة المرفهة محرمة وهذا يتضمن الثياب الحريرية المجوهرات الرقص الغناء التدخين. شرب القهوة[٣]

بهذا المبدأ الخاص بالاتصال الروحي مع الرسول فان الطريقة السنوسية

(1) Adams, C. C. Article on " The sanuris , op. cit , P 35.
(2) Ziadeh, N., sanusiyyah : A Study of revivalist Movement in Islam. Leiden, E. J. Brill, 1958 , P. 87
(3) Ibid. P · 87

تميزت عن غالبية الطريق الصوفية الاخري والتي تحاول الاتصال الروحي مع الله عن طريق الذكر أو بعض الممارسات التكريسية تحاول الوصول الي حالة من الوجود يفقد المريد خلالها وعيه الخاص بالحواس الطبيعية ووجوده جسده ويحصل علي اتصال مباشر مع الله وحده ويصل الي روحه».

والهدف المثالي للطريقة السنوسية معارض لذلك فالطريقة السنوسية تهدف الي الوصول الي اتصال مباشر مع الرسول بدلا من الله

ولكن لنا ان نتساءل لماذا هذا التحول من الاتصال بالله الي الاتصال بالرسول؟

أولا : وقبل كل شيء ابعاد أى شيء ماعدا الله من فكر الشخص مع الاحتفاظ المستمر برؤيا للرسول فى عقل الشخص ، فحياة الشخص يمكن ان تكتمل من خلال تقليد الرسول في القول والفعل ، فان الشخص يجب ان يتشكل داخليا وخارجيا بالرسول بقوله وترديد صلوات باسمه ان ذلك سوف يحقق للاتباع السنوسيين « رؤية الرسول خلال ساعات اليقظة وليس بوساطة في الاحلام» ومن اجل تحقيق هذا فان صلوات معينة وابتهالات وضعت للتابعين المتكرسين (١)

وما يمكن اضافته كما اشار « ادم C. C Adams » ان مؤسس الطريقة السنوسية كان يهدف الي توحيد الطرق الصوفيه المتنوعة ومن ثم فان طريقته يجب ان تكون قاعدة مجمعة عامة وعليها يجتمع الجميع ولهذا فانه حاول التكريس الي الرسول والذي يعتبر مثال عام للحياة الدينية في الاسلام (٢)

علي أية حال فان الشكل العام فى التنظيم للطريقة السنوسية متشابه مع

---

(1) See : Adams, C. , op. Cit., P. 36.
24 Ziadeh, N., Op. Cit., P. 89.
(2) Adams, C., Op. Cit, P. 37.

طريق الصوفية الاخرى. فهناك الشيخ أو المعلم والذي يكن له التابعين كل الطاعة. ايضا فان السنوسيين يمارسون الذكر واشكال اخري من التكريس والتي تتشابه مع الطرق الاخري ولكن الفارق الاساسى هو ان اتجاه الممارسات السنوسية قد نشطت وظهرت في الاتجاه الاصلي للتصوف المبكر (الزهد) في الاسلام (١)

(جـ) التشريع Legislation

ماذكره ولس من ان الطرق بالرغم من تأكيدها علي بديل للتعليم والاوامر والممارسات مختلف تماما عن مايمارس من الغالبية . الا ان هذا البديل لايعني الرفض المطلق لكل عناصر التراث الجمعى ان هذا ينطبق علي السنوسية . وحقيقة اساسية هى انّ التشريع السنوسى يهدف الي الجمع والموافقة بين المنهجين المشهورين فى الفكر الدينى الاسلامي وهما

- منهج العلماء الذين يرون التمسك بالشريعة.
- ومنهج أو طريقة الصوفيين الذين يرون التمسك بالتجربة الدينية.

والحق ان الطريقة السنوسية في تعاليمها لم تضف أى مساهمة جديدة الي الاسلام . بمعني انها لم تقدم أى مبادىء أو افكار اساسية جديدة . انها فقط حركة احياء مستمدة من الاطار السنى وتعتبر كما يشير بذلك ايفانز برتشارد « أول الطرق التى تمسكت بتراث أهل السنة» (٢)

فلقد اعطى المؤسس تأكيدا كبيرا علي ان السنة هى والقرآن يعتبران بالنسبة له المصدر الاساسى للقانون الاسلامي . ولكن الموقف الاكثر أهمية الذى اتخذه المؤسس فى اعتباره هو الاجتهاد كمنهج لفهم وتطور الاسلام. فلقد عقد

---

(1) Ibid., P : 37.

(2) Evans Pritchard, The Place of Sanusiyyah Order in the History of Islam, P. 13.

الرأى منذ عدة قرون علي ان باب الاجتهاد قد اغلق وانتهى . وقد ذهب العلماء ان الترويج لهذا المنهج يؤدى الي بدع في الاسلام

والحق ان هذا المذهب (الايمان بالاجتهاد كمنهج) الذي اثار عداوة العلماء في مصر والحجاز والذي جعل المؤسس يقف في خلاف معهم.

والخلاصة انه يمكن القول ان الهدف الاساسى للحركة السنوسية هو أولا تطهير الدين الاسلامي من المغالاة والمعتقدات الغربية والممارسات التي فرضت عليه خلال القرون الماضية ، السنوسية هي اذن حركة اصلاحية وهدفها الاساسى العودة الي حالة الصفاء الاولي للاسلام ومساعدة المسلمين علي فهم افضل لدينهم ولقد ظلت السنوسية حركة اصلاحية داخلية حتي نقل المؤسس مركز الحركة الى واحة جغبوب ، ومنذ ذلك الحين فان الحركة السنوسية اخذت في نشر تعاليم الاسلام في الاقاليم المحيطة بها. ولكن ذلك لم يجعل منها حركة تبشير دينية ، فالسنوسية سرعان مأصبحت حركة سياسية انشغلت اساسا بالامور السياسية.

٢ - النظام الاجتماعى للسنوسية
بناءه ووظائفه

الحق ان الطريق السنوسية اقامت بناءها من خلال الزوايا والتي كانت تعمل كمركز يجتمع فيه المنتمين وينظمون اقليميا سواء فى المدن أو في القبائل البدوية. ولقد كان هدف قادة السنوسية ان ينشروا حركتهم في القبائل نفسها. وهذا يفسر لماذا كانت اغلبية الزوايا السنوسية موجودة في المراكز القبلية ، وايضا فان توزيع الزوايا كان تابعا للانقسامات القبلية.

والحق ان توزيع الزوايا - كما اشار ايفانز برتشارد - قد خطط بعناية من القادة السنوسيين ، فلقد صممت الزوايا لتحتوى التجمعات القبلية الرئيسية ، فالزوايا الاكثر اهمية اقيمت داخل الحياة القبلية . بينما الزوايا الأخرى اقيمت في طرق القوافل ، ولقد لاحظ برتشارد انه « بينما كان اليونانيين أو الرومان أو الاتراك يجدون انه من المرغوب فيه أو من الضرورى اقامة القري أو المراكز ، فان السنوسية اقامت زواياها فى هذه الاماكن (١).

فالزاويا اذن وسيلة هامة جدا ومن خلالها فان تأثير الطريقة قد امتد واصبح اتساعها ممكنا. والزاوية كان مركزا للزراعة والحماية، فقد كان يرسل الشيخ أو المعلم من قبل القائد السنوسي أو ممثله ليصبح معلما ويقيم مركزا داخل المنطقة المحددة لقبيلته، أو احيانا كانت القبيلة نفسها تدعو القائد السنوسى لارسال ممثل عنه للتعليم، وعندما كان يحدث ذلك كان الشيخ غالبا مايشجع اعضاء القبيلة لاصلاح الاراضى القابلة للزراعة ويطلب منهم تخصيص ذلك كتبرع للزوايا كما كان يطلب منهم اقامة الزوايا لانفسهم بأيديهم (٢).

---
(1) EVans , Prichard, Op. Cit, P. 78.
(2) Adams, C.C., Op. Cit., P.P. 31-32.

أما عن بناء الزوايا فانه يمكن القول و بأن كل زاوية - سواء كبيرة أو صغيرة - غالبا ماتكون تتكون من جزئين أو قسمين - الجزء الاول هو محل اقامة الشيخ أو رئيس الزاوية واسرته والاخوان أو الشيوخ الذين يقومون بمساعدة الشيخ الاساسي للزاوية في ادارة الزاوية والقسم الآخر من بناء الزاوية يخصص للاهداف والمنافع العامة كالجامع والمدرسة ومسكن للضيافة فأحد الغرف تخصص كجامع ، وقسم آخر من المبنى يخصص للطلاب الذين يحضرون لفترات تطول أو تقصر لتلقى العلم سواء فى المدرسة أو الجامع. والقسم الثالث يخصص كأماكن للقوافل والرحالة واللاجئين أو أى انسان تتطلب الضيافة العربية ايوائه لمدة ثلاثة ايام ممتدة.

وهذا الجزء مزود بمخازن للامتعة والبضائع الموجودة مع القوافل أو أى اشياء اخري قد توضع في الحفظ.

كذلك تشتمل المباني علي مخبز (فرن) وورش عمل لاعمال النجارة والحدادة وتجليد الكتب والسلاح ، أما عن وظائف هذا النظام فيمكن تلخيصها في الآتي:

(١) تستخدم الزاوية كمركز للدفاع وفي الحقيقة فان المكان باكمله قد يحصن عندما تتطلب الحاجة وقد يستخدم كقلعة أو مركز عسكري ، وقد حدث هذا بالفعل عندما ظهرت ضرورة القتال . والحق أن السنوسيين لم يهاجموا أى قوة أو أى شعب حتى هوجموا هم انفسهم من فرنسا وايطاليا. ولكن القادة السنوسيين يبدو وكأنهم لديهم بعض الخوف من ان القوى الاجنبية ربما تهاجمهم. ولهذا فان الزاوية قصد بها مراكز للدفاع والمؤسس دائما كان يذكر اتباعه بضرورة أن يكونوا مستعدين وكان يأمر شيوخ الزوايا أن يحصلوا ويستخدموا كلَ أنواع السلاح (١).

---

(1) Ziadch . N.. Op Cit . P 105

وفي جغبوب العاصمة السنوسية كان عدد العمال بجيدون فى اصلاح السلاح وبعضهم كان يصنع انواع من الاسلحة وتشير المصادر ايضا الي ان السنوسية اقامت مصنعا لانتاج البارود والذخيرة [١]

(٢) الزاوية اساسا كانت مركزا تعليميا وحول هذا النظام فان حياة المجتمع المحيط به كانت مركزة لخدمة هذا النظام التعليمي . وكما تذكر المصادر فان مكتبة زاوية جغبوب احتوت علي ثمانية آلاف مرجع. وكان هناك عدد من علماء الدرجة الاولي قائمين بتدريس برامج فى دراسة القران الكريم والحديث والعقائد الاسلامية والتاريخ واللغة والمنطق [٢] وكان يسمح للتلاميذ بالدراسة والاقامة بالمجان في الزاوية

(٣) علي أية حال فالتلاميذ كان مطلوب منهم ان يتعلموا ويتعرفوا علي عدة مهارات والتي كانت تعلم فى هذا النظام وهذا يشمل النجارة . الحدادة . البناء . الغزل والنسيج . الصباغة . التجليد . وصناعة البساط وكان يخصص ايام الخميس والجمعة من كل اسبوع لمثل هذه الاعمال والتدريب العسكري المتنوع[٣]. وفي المركز الرئيسى للسنوسية كانت الكوادر الجديدة من القيادات تتلقي التدريب والاشراف الشخصى من المؤسسين انفسهم.

(٤) وتعتبر الاراضي الملحقة بالزوايا اوقاف مخصصة لهذه الزوايا فلقد كان يقوم بزراعتها الاخوان أو المبتدئين من الاخوان فى الطريقة السنوسية والحق ان السنوسية قد اعترفت بقيمة العمل ليس هناك مكان في الزاوية لعاطل ، أكثر من هذا فان انواع جديدة من النباتات وطرق افضل لتربية الحيوانات قد قدمت لاول مرة في الزوايا السنوسية كذلك فان أى عربى من أى قبيلة أو مكان . مسموح له أن يأتى الى القبيلة التي اقيمت الزاوية في اقليمها ،

(1) Ibid P 106
(2) Ibid P 106 107
(3) Ibid

والقسم الاعظم من الاخوان هم اصلا اعضاء لهذه القبيلة واعضاء القبيلة الذين لايقيمون فى اراضى الزاوية قد يساهمون بأيام عمل للزاوية كما يطلب منهم خلال مواسم الزراعة والحصاد وبعض الاخوان قد يدعي جزءا من الارض كملكية خاصة به للزراعة ولكن لايعطيه ذلك الحق في بيعها أو التصرف فيها.

وهكذا فان الزاوية كانت مركزا لوحدة القبيلة كما كانت مركزا لوحدة وضبط النظام السنوسي ككل (١).

(٥) كذلك فان الزاوية بالنسبة لموقعها كانت ايضا مركزا أو محطة لتشجيع وحماية تجارة القوافل مابين ساحل البحر المتوسط والسودان . ولاشك ان فى نمو التجارة كان البدو سوف يستفيدون ليس فقط عن طريق حمل البضائع ولكن ايضا عن طريق انشغالهم انفسهم بالتجارة ، والحق ان هذا واحدا من الاسباب التي جعلت مؤسس النظام يفكر في تحسين الحالة الاقتصادية للبدو.

(٦) وكل زاوية كانت تدار عن طريق ادارة واحد من الشيوخ كان يلقب باسم « المقدم» Muqadim والذي كان يعين بواسطة رئيس الطريقة نفسه وبهذا يصبح مسئولا امام المؤسس مباشرة ويتلقي منه الاوامر.

ووظائف الشيخ هى العمل كقاضى لحل المنازعات والنظر فى الادعاءات وتطبيق القانون القبلى العام. كذلك يعمل كوسيط بين القبائل والادارة التركية ، وكذلك يوجد زراعته وتخزين الحبوب ، كما كان يعمل إماما في صلاة الجمعة ويساعد فى نشر الدين وتعاليمه . ويجمع الضرائب والزكاه الرسمية.

وبينما في الزوايا الكبيرة يقوم بهذه الوظائف عدة افراد ، نجد انه فى

---

(1) A Dams , C. C., op. Cit., P : 32

الزوايا الصغيرة غالبا مايساعد الشيخ فى القيام بوظائفه مساعد يسمى « وكيل » وهو يعد مسئولا اساسا عن الشئون المالية والاقتصادية للزاوية

(٧) والحق ان العلاقات بين مركز القيادة والزوايا المختلفة اصبحت قوية ومنظمة خاصة في رئاسة القائد الثانى - المهدي - ولهذا الغرض اقيم نظاما للبريد واستخدمت الخيول والخيالة في اغلب الحالات لحمل الاوامر من المركز الي الزوايا وبالعكس.

وهكذا فانه من خلال الزاوية فان تنظيم محكم قد انشيء وبواسطته يتصل ابعد عضو في النظام بالرئيس ويساعد الرئيس لوضع خطته موضع التنفيذ وكما لاحظ البعض ان القادة السنوسيين قد اجادوا بأنفسهم النظام.

« البيروقراطي الذي ساعدهم علي ان يصبح تأثيرهم بعيد الانتشار » (١)

والخلاصة يمكن القول ان اهمية الزوايا السنوسيين ليست فقط في المجال الدينى ونشر الدين ولكن ايضا فى الميدان الاقتصادي والاجتماعي المنسوب للنظام من خلال الزوايا. ولا شك انه كانت هذه الزوايا مكانا للعبادة ومراكز لتعليم مبادىء وشعائر الاسلام ، أيضا قد قامت الزوايا بنشر تأثير الاسلام الى الاجزاء غير الاسلامية في افريقيا. ولايعني ذلك ان الزوايا كانت لاتعطى اهتماما للحوادث الدنيوية.

كما انها لم تكن فقط مكانا للخلوة الروحية، علي العكس من ذلك فقد كانت الزوايا مراكز اجتماعية مهتمة بالانشطة التعليمية والاقتصادية والاجتماعية والزراعية، فلقد قدمت الزوايا السنوسية للبلاد التي اقيمت فيها مبشرين ومعلمين، والذين حاولوا تعليم رجال القبائل والمدن لغتهم وتاريخهم ودينهم وكذلك الموضوعات

---

(1)-Adams. C C OP Cit.. P 33

العلمانية البحتة.

وهكذا فان الهدف الاساسى للزوايا هو هدف مزدوج اعني هدف روحي وهو ممثل فى التعليم الديني والاعمال الخاصة بنشر الدعوة الى مختلف الاقاليم الاخري. والهدف الآخر مادي يتمثل في البرامج الاجتماعية والاقتصادية التي حملتها الزوايا فى هذه الاقاليم.

أما عن التأثير الحالي للنظام السنوسي ، فلا يجب ان نغفل الاشارة أولا الي سوء الحظ الخاص بتدمير كل الزوايا ونفي قادتها، كذلك يرجع ذلك الي فترات النضال وحالة عدم الاستقرار والتي جعلت من المستحيل القيام بتعليم منظم وكانت النتيجة أن معظم اتباع الطريقة في برقة وحتي شيوخها يجهلون مبادىء واهداف الطريقة.

وهكذا فان التأثير الدينى للطريقة قد ضعف بشدة. وفي نفس الوقت فانه يمكن القول ان تأثير الحركة السياسية قد قوى وذلك نتيجة لمقاومة القادة السنوسيين للايطاليين ، فان غالبية الاتباع سواء في المدن أو في القبائل اعتبروا انفسهم اتباعا لصفات السنوسيين في الناحية السياسية أكثر من الناحية الدينية.

٣ـ التقييم السوسيولوجى للعوامل التي ادت الي اخفاق السنوسية

ان الحقيقة الاساسية عن الحركة السنوسية ان مؤسسها تعمد تطبيق تعاليم الاسلام الاولى في عصره ومن الناحية السوسيولوجية فانه يمكن القول بأن المؤسس للحركة اهمل القرون التي تفصل بين قدوم الاسلام وايام السنوسى، وبمعني آخر ان المؤسس يبدو وكأنه يفكر في التعاليم الاساسية للاديان والمعروفة فى العصور الاولي للاسلام وهذا يمكن فهمه لو ادركنا ان مؤسس السنوسية استعار الايديولوجية الاسلامية العامة والتي تميز المجتمع الاسلامي بعقيدته والممارسات الدينية وان هدف المجتمع الاسلامي الاساسى هو ادراك الارادة

الآلهية وان هذه الفلسفة هى التى تحكم السلوك ومن ثم فان هذه الحركة حاولت ان تقود الحياة بطريقة مشابهة الي تلك التي كانت سائدة فى العصور الاولي للاسلام مع ان اتباع السنوسية في الواقع كانوا يعيشون فى القرن التاسع عشر والعشرين . فمن هذه الناحية يمكن القول بأن السنوسية كانت غير واقعية.

كذلك فان السنوسية قد وصفت من عدد من الكتاب على انها « حركة رجعية ومتعصبة . تحاول الارضاء الذاتى من خلال اتجاه سلبي ليس فقط نحو الاديان الاخري ولكن ايضا نحو الحياة فى عمومها » (١)

فان السنوسية كانت ضد وجود القوى الاوربية في ارض الاسلام فى شمال افريقيا وكان عدائهم حول القوى الاوربية فقط، واعتبارهم السياسى هذا قد خلق بين السنوسيين شعورا بالخوف والشك في كل شيء يأتى من الشعوب الاوربية. وهذا الاتجاه واضح في اتجاهم نحو الحضارة الاوربية والتي اتهمت بأنها مادية وينقصها القيم الروحية ولهذا فمن واجب السنوسيين البعد كلية عن أى شيء مالم يكن اسلاميا بحتا

وما هو جدير بالذكر هنا انه عندما سئل القائد الرابع للسنوسية عن اسباب هجومه ضد الايطالية فانه في اجابته يعكس اتجاه قوى نحو الحياة الحديثة حيث يقول

« ان السنوسية تهدف فقط التقوي وطهارة القلب وكيف يمكن الوصول الى ذلك ؟ ان الوصول الي ذلك عن طريق ابعاد كل شيء ماعدا الله من افكارنا بواسطة الاعتدال وبواسطة التقشف عن كل المتع التى لاتقربنا الي الله انك يجب ان تكون عبدا لالشيء سوى الله أى يجب أن تكون سيد الظروف والحضارة التي جلبها الايطاليون لنا في برقة لتجعلنا عبيدا للظروف ولهذا فاننا يجب أن نحاربها

(1) M. Khalil, Op. Cit., P. 1470.

اذ كيف يمكنها ان تجعلنا عبيدا للظروف ، انها نعطى تقدير أكثر للتقدم التكنولوجي ، انها تجعل الزهد الخارجي والقوى الحاكمة في الحكم علي شحص أو وطن، انها تحتقر التطور أو النمو الداخلي » (١)

من كل هذا يمكننا القول ان السنوسية كانت حركة هروبية حاولت أن تنسى ان العالم مستمر فهى (حركة هروبية بمعني انها) تخشي الحياة الحديثة بكل ماتقدمه لرجال القرن العشرين هذا الخوف من الافكار الجديدة قد ادي ايضا الي الحقيقة أن السنة لايمكن ان تواجه مشاكلها وحلولهم بعيدا عن كل جديد وحديث (٢).

أما عن نظام السنوسية فمن الناحية الانثروبولوجية يمكن القول بان هذا النظام كان في كل مكان اساسا نظاميا بدويا حقيقة ان السنوسية قد حققت نجاحا ملحوظا بين البدو ولكن فى السودان وتونس والجزائر والمغرب فان السنوسية قبلت بشكل محدود وفي مصر فأن تأثيرها علي فلاحى وادى النيل كان منعدما.

وبكلمات اخري أن السنوسية كانت ناجحة كما يشير ايفانز بريتشارد « بين الذين أكثر تحفظا والاكثر عنفا والافضل تماسكا وثقافيا أكثر العناصر مقاومة (٣) » . فالنظام السنوسى يمكن ان يكون مفيدا للبدو ولا شك انه كان مفيدا في حمل النضال ضد الايطاليين ولكن لم يكن مفيدا تماما لكل من المناطق الحضرية والحياة الحديثة.

كذلك يمكن القول ان في السنوسية ليس هناك مكان للتفكير الاسلامي

---

(1) Quates in ziadeh, N., op; cit., pp. 132 - 133
(2) M. Khalil, Op. Cit., P 1471.
(3) Evans-Pritchard, The Sanusi of cyrenaica, (article) Op. Cit. P. 64.

العقلي فالاجتهاد كان مسموحا ولكن داخل حدود القرآن والسنة بمعني ان السنوسية كانت تقليدية ومتمسكة بالتقليد وفي الحقيقة فان تحريم شرب القهوة والتدخين واستخدام الملابس الحريرية والمجوهرات ، كل ذلك جعل بعض الكتاب يتهمونهم بأنهم جماعة متطرفة من المتطهرين أو المتعصبين (١).

وباختصار فان السنوسية قد نمت نتيجة لحاجة معينة وتطورت تبعا للظروف واصبحت بناءا قويا تحت هذه الظروف . وكانت لفترات واماكن معينة مفيدة ومناسبة ولكن عندما اختفت هذه الظروف التي ادت الي وجودها ، فان السنوسية وجدت نفسها غير ملائمة كلية مع التطورات الحديثة فى الشئون السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية.

د. حركة الاخوان المسلمين

١ ـ مجتمع ماقبل الاخوان :

أسس حسن البنا حركة الاخوان المسلمين فى مارس ١٩٢٨ في الاسماعيلية ومن الناحية السوسيولوجية فان ظهور قائد ديني ملهم وبروز حركته ماهو الا النتيجة الحتمية والطبيعية لوضع مصر في تلك الفترة وتدهور نسقها القيمى ، ففى هذه الفترة فان المجتمع المصري أخذ بالتدريج في اكتساب القيم الغربية فى كل جوانب الحياة الاجتماعية.

ولم يستطع المجتمع المصرى امتصاص تلك الجرعة الهائلة من القيم الغربية وقد ادى ذلك الي ازمة فكرية بين قوى الاصلاح الدينية التي كانت تدافع عن القيم التقليدية وبين العلمانيين الذين كانوا يرحبون بالقيم الغربية حتي لو كانت مناقضة أو مهاجمة للتراث. هذا الصراع يبدو في حجمه الطبيعى لو وضعنا في الاعتبار النضال القومى من اجل الاستقلال. فكلا المجموعتين من المصلحين كانت تحاول ايجاد الوسائل للتحديث الشامل للمجتمع المصري وتحقيق الاستقلال الوطني ولكن كان الاختلاف حول طبيعة وهدف التحديث.

---
(1) Ziadeh, N., Op. Cit., PP. 1470 - 1471.

كان الاختلاف حول طبيعة وهدف التحديث

فى مثل هذا المجتمع ظهرت حركة الاخوان المسلمين بنسقها الايديولوجى والدافعى كمحاولة أولى من نوعها لتحاول التوفيق بين الخطوط العامة للتحديث ذو الطبيعة الغربية وجوهر الذاتية الدينية.

علي أية حال فانه يمكن ان نميز المشاكل الآتية في نسق القيم قبل ظهور الاخوان:

(١) في المجال السياسى كانت المشكلة القائمة ممثلة فى القومية في مقابل الاسلامية

(٢) في الاقتصاد كانت المشكلة الاساسية هي الحاجة الي اقتصاد قومي حديث

(٣) في الثقافة التحررية في مقابل التقليدية

(٤) فى الاسرة يمكن ان نري عملية كسب القيم الغربية وغرسها في التنشئة الاجتماعية للأسرة

(٥) في الدين نجد مقاومة التغير من رجال الدين.

علي أية حال سوف نناقش - باختصار شديد - دور القائد الملهم في احداث التغير والنسق الفكري الذي كان يحاول الاخوان تقدميه ثم التقييم السوسيولوجى للعوامل التي ادت الي اخفاق حركة الاخوان المسلمين.

٢ - القائد الملهم وحركته

كما بينا فان فيبرقد اعطى مكانة هامة لدور القائد الملهم فى التغير الاجتماعى وقد حدد فيبر دور هذا القائد فى الآتي

أ - عن طريق الصفات أو القوى غير العادية التي يتمتع بها فان القائد الملهم غالبا مايكون مصدرا لعدم الثبات والاختراع ومن ثم فهو عنصر اساسى في التغير الاجتماعي.

ب ـ ان الكاريزما أو القائد الملهم دائما مايكون له دعوة والذين تضمهم هذه الدعوة غالبا مايستجيبون ويعملون لها

ج ـ كذلك فان هذا القائد غالبا مايتخذ موقفا معارضا من روتين الحياة اليومية ومن الانظمة الثابتة في مجتمعه ولهذا فانه دائما مايحاول تغيير مجرى الاحداث

والحق أن القارىء لتاريخ حسن البنا يجد انه يتمتع بسمات القائد الملهم الذى وضعها فيبر ولقد ذكر كثير من الباحثين ان حركة الاخوان المسلمين هى حركة حسن البنا ومن ثم فان دراسة فكر القائد هي دراسة لحركته

ولد حسن البنا [٦ ١٩ ـ ١٩٤٩] في قرية المحمودية بالبحيرة وكان والده احد العلماء الذين تلقوا العلم علي يد الامام محمد عبده وتلقي حسن البنا العلم خاصة الحديث والقرآن واللغة العربية والتاريخ الاسلامي واثناء دراسته فلقد كان شغوفا بتأسيس الجمعيات الدينية وقد انشأ جمعية الاخوان الادبية وجمعية منع المحرمات والجمعية الحصفية الخيرية واثناء دراسته تأثر حسن البنا بعاملين هما

١ ـ الحزب القومي وثورة ١٩١٩ فلقد شارك فى المظاهرات وفي تأليف الشعر القومي

٢ ـ اهتمامه بالتصوف فلقد اتصل حسن البنا اثناء دراسته بدمنهور بالطرق الصوفية هناك وكان يواظب علي حضور حلقات الذكر للطريقة الحصفية ويذكر حسن البنا فى مذكراته ان احد شيوخ الصوفية رأى فيه الكريزما ولذلك قال له « انني ارى فيك علامات بأن الله سوف يجمع كثير من القلوب حولك »

والحق ان البنا لم يكن صوفيا ثار ضد الصوفية بالمعنى التقليدى . فلقد رأى أن التعليم له فائدة بالنسبة له وللمجتمع وليس هناك تعارض بين العلم والدين ولهذا فان البنا رفض أن يجعل حركته حركة صوفية ولكن اراد ان تكون حركته حركة عامة مؤسسة علي المعرفة والتعلم والجهاد

وبعد أن انهى دراسته في دمنهور التحق حسن البنا وهو في سن السادسة عشر بكلية دار العلوم بالقاهرة ، والحق ان القائد تأثر بشدة من حياة المدينة والمشاكل الفكرية والاجتماعية الناتجة عن الاستعمار والقيم الغربية ولقد بين حسن البنا هذا الصراع في حياة المدينة بقولة : « بعد الحرب الاخيرة (الحرب العالمية الاولى) واثناء هذه الفترة التى قضيتها فى القاهرة كان هناك زيادة في التفكك الروحى والايدلوجى باسم الحرية الفكرية. وهناك بالاضافة لذلك فساد في السلوك والاخلاق والافعال باسم الحرية الفردية . وظهرت كتب ومجلات وجرائد والتي كان هدفها البعيد هو احتقان ان لم يكن تدمير تأثيرا أى دين علي عامة الشعب ولقد ضاع الشباب واصبح المثقفون في حالة الشك والحيرة. ...»

هذه التجربة التي عاشها حسن البنا قد اثرت فيه بشدة لدرجة انه كما يقول كان يمضي الليالي ليشخص المرض الذي اصاب الوطن وتأثيره علي جوانب الحياة المختلفة وما هو العلاج المطلوب. ومنذ ذلك الوقت فانه لم يفرق بين العمل لنفسه والعمل لاصلاح مصر.

وبالرغم من انه لم يتلقى التشجيع الكافي من رجال الدين الذين طلب منهم انقاذ مصر والاسلام الا انه اخذ علي عاتقه مسئولية هذا العمل. وبالفعل بدأ عمله الايجابى بتنظيم أول جماعة من الشباب من اجل نشر التعاليم الاسلامية واستخدام منهجا فريدا من نوعه فلقد ادرك ان المساجد وحدها لم تعد كافية لنشر التعاليم الاسلامية للناس لذلك فلقد قام بتدريب عدد من الطلاب بالازهر ودار العلوم بعملية الوعظ هذه في المساجد والمقاهى والاماكن العامة وتشعبت منهم شعبة تتولي نشر الدعوة الاسلامية في القري والريف والمدن . كذلك عمل حسن البنا مع مجموعة من العلماء علي انشاء مجلة اسلامية سميت الفتح لنشر المقالات الاسلامية.

والحق ان شعوره الذاتي برسالته قد عبر عنها في مقالة كتبها في دار العلوم

حيث عبر عن رسالته لان يكون مرشدا و معلما فلقد رأى المصريين تحت تأثير القيم الغربية قد انحرفوا عن دينهم الحق ورأى أن الفساد والشك تمير الفرد المسلم ولهذا فانه اكتشف دوره الذي ينتظره وهو الارشاد الديني للاطفال وآبائهم وان يتحقق لهم السعادة في هذه الحياة.

ولهذا فانه اخذ علي عاتقه انه سوف يعمل لهذا الفرد كمصلح مهما كانت التضحية . وأخذ تلك التضحية تمثل شكل اعطاء خطب والكتابة والسفر من اجل الاصلاح.

وبعد تخرجه في عام ١٩٢٧ فانه عين في الاسماعيلية كمدرس للغة العربية في احدى المدارس الابتدائية . وفي الاسماعيلية كان البنا يشاهد جماعات الاقليات الاجنبية والجنود الانجليز المقيمين علي ضفاف القناة والموظفين الفرنسيين لشركة قناة السويس، فلقد رأى الاجانب هم الذين يحصلون علي المناصب الهامة والعليا في المدينة بينما يعيش المصريين في حالة ادني والحق ان تجربته في الاسماعيلية كانت مصدرا للاسهام للحاجة الى اصلاح سياسي واجتماعي.

وكان معظم من استجاب لدعوته في الاسماعيلية من العمال والتجار الصغار والموظفين وكان يصحبهم الي المسجد حيث يقوم بتعليمهم كيفية الوضوء والصلاة ، كذلك حاول البنا ان يكسب كبار الشخصيات في الاسماعيلية لفكرة الاصلاح ومن ثم فانه تعرف علي كبار العلماء والشيوخ وكبار الصوفية وكبار رجال الجماعات الاجتماعية والدينية.

كل هذا ادي الي انه في مارس ١٩٢٨ ان جاءه ستة من الذين سمعوا عن دعوته وتعاليمه وطلبوا منه العمل لانقاذ مصر والاسلام ووعدوا بالتضحية في سبيل الدعوةوان يكونواجنودا في سبيل الاصلاح الاسلامي . واخذوا علي انفسهم عهدا بأن يكونوا اخوانا ويعملوا من اجل الاسلام ومن ثم جاء اسم « الاخوان المسلمين».

والحق ان تاريخ الحركة اثناء حياة البنا يمكن ان يقسم الي ثلاثة مراحل كل مرحلة منها تعكس تطور ونمو برامج البنا للاصلاح وهذه المراحل هي

أ ـ المرحلة الاولي

وهي التي نسميها « التعرف » والتي امتدت من انشاء الحركة فى ١٩٢٨ حتي انتقال البنا الي القاهرة عام ١٩٣٢ وفي هذه المرحلة كان البنا مهتما بتنظيم الحركة ونشر دعوته فى مجتمع الاسماعيلية وانشاء مركزا للدعوة يغلب علي برنامجه التعاليم الدينية وعن طريق جمع تبرعات فلقد استطاع البنا ان يقيم مدرستين ومسجدين للأولاد وناديين ومدرسة للبنات ومصنع صغير لتقديم بضائع لمجتمع الاسماعيلية وفي اثناء هذه المرحلة فقد انشأ فروع في بورسعيد والسويس وابو صوير وشبراخيت وكل فرع جديد يعتبر كنموذج لاقامة المساجد والمدارس وبعض المشروعات.

ولعل نشاط البنا في هذه الفترة قد تركز علي

أ ـ استخدام المساجد والمنازل واماكن الاجتماعات العامة للوعظ.

ب ـ الاتصال مباشرة مع الناس في منازلهم واعمالهم وامكنة الترفية وفى المناطق المختلفة.

جـ ـ اشتمال البناء التنظيمى للحركة علي المباىء الاسلامية.

على اية حال فان الانتشار الواسع لهذه الحركة قد قوبل بشيء من المقاومة فلقد اتهم البنا بكونه شيوعي ووفدي ، وانه يعمل ضد الحكومة والملك ويجمع الاموال لاهداف شخصية أو غير مشروعة ، وبعد البحث امكن الوصول الي ان البنا برىء من كل هذه الاتهامات.

ب ـ المرحلة الثانية :

ومع انتقال البنا للعمل فى القاهرة فان حركته قد دخلت مرحلة جديدة من

تطورها وهي مانسميه « الانشطة المكثفة» وخلال هذه الفترة (١٩٣٢ـ ١٩٣٦) فلقد انتشرت الفروع في ارجاء مصر وظهرت مجلة خاصة بهم سميت مجلة الاخوان المسلمين لتنشر مقالاتهم وتعاليمهم . ولقد انشأت فروع للحركة في السودان وسوريا ولبنان وفلسطين وشمال افريقيا .

وفي اثناء تلك الفترة فان الاخوان انشئوا المدارس للذكور والاناث وشيدوا المساجد والمستشفيات والمشروعات التجارية. وفي عام ١٩٣٦ دخل حسن البنا أو المرشد العام المجال السياسى عندما ارسل خطاب اجتماعي دينى يعنوان « نحو النور » الي الملك فاروق والنحاس باشا وكل المسئولين فى العالم الاسلامي . وفي هذا الخطاب طالب البنا بالاصلاح ومتابعة التعاليم الاسلامية ثم وضع برنامج عملى والتى عالج فيه الاصلاحات السياسية والقانونية والتعليمية والاقتصادية والاجتماعية.والادارية.

وبكلمات اخري فانه طالب باعادة غرس القيم الاسلامية في كل جوانب الحياة الاجتماعية . وفي تلك الفترة فان البنا استخدم الخطابات والجرائد والمجلات والخطب والمحاضرات العامة والزيارات الشخصية كوسائل لنشر دعوته وكوسائل لربط ووضع كل فروع الحركة تحت اشرافه.

جـ - المرحلة الثالثة ·

وهى مانسميه « بالتنفيذ» وهى التي امتدت من ١٩٣٦ ـ ١٩٤٩ . وفى هذه الفترة فان البنا اراد ان يضع افكاره وبرامجه موضع التنفيذ ولهذا فانه اكد علي الطبيعة السياسية لحركته . ولهذا فانه هاجم علنا كل شيء خاص بالاحزاب السياسية وقادتها وطالب بالغاء هذه الاحزاب وتوحيد القوى السياسية للوطن فى اتجاه واحد، كذلك دعى البنا الي اقامة حكومة اسلامية علي أسس من القيم الاسلامية وطالب ايضا بالتحرير الفورى لمصر من النفوذ الانجليزي واصلاح كل

جوانب الحياة الاجتماعية المصرية.

والحق ان اتجاهاته المعادية لقادة الاحزاب هى التى وجهت الانظار الي الانشطة التي تقوم بها حركته ولهذا فانه عمل علي الحصول علي القوة داخل النسق السياسى المصري . ولقد اكدت سياسته عن طريق اتباعه فى الجماعات الذين نجحوا فى تحويل عدد كبير من الاعضاء الوفديين الى حركة الاخوان.

هذه السياسة قد جعلت البنا في صراع مع حكومات سرى باشا والنحاس واحمد ماهر والنقراشى واسماعيل صدقى وعبد الهادي باشا . وقد ادي ذلك الى غلق كل فروع الاخوان لفترة . كذلك وضعت رقابة علي اجتماعاتهم ومنشوراتهم . ولقد اتخذ الاخوان اجراءات مضادة هى :

أ - تكوين وتنظيم الفوالق العسكرية وخلق النظام الخاص أو السري.

ب - تعبئة الرأى العام بالحاجة الي ثورة أو انقلاب لنظام الحكم.

جـ - القيام ببعض الاعمال مثل محاولة اغتيال امين عثمان واغتيال النحاس واحمد الخازندار وسليم زكى وأحمد ماهر والنقراشى كذلك اتهموا بوضع قنابل في اماكن عامة.

وبفضل كرزمانية البنا فانه استطاع ان يسمح له بعقد اجتماعات وسرعان ماطالب الاخوان مرة أخري باقامة حكومة اسلامية جديدة وانهاء المفاوضات مع الانجليز واعلان الجهاد عليهم. وعندما بدأت الحرب بين الجيوش العربية والصهيونية في فلسطين فان الاخوان قد اخذوا دورا فعالا في ذلك. واستغل الاخوان المشكلة الفلسطينية للدعوة الى افكار جديدة مثل الاسلامية والعربية . علي أية حال فان الاخوان اثناء حرب فلسطين قد تعلموا الكثير من الاساليب العسكرية واخفوا كثيرا من الاسلحة وبعد عودتهم فان حكومة النقراشى خشيت قوتهم بعد اكتسابهن التدريب العسكري ولهذا فانها اصدرت أمر عسكري في ٨ ديسمبر

١٩٤٨ بالغاء حركة الاخوان وغلق فروعهم ومراكزهم اينما وجدت ومصادرة جرائدهم ووثائقهم ومنشوراتهم وأموالهم وملكياتهم . وقامت الحكومة باعتقال بعضهم ، وبعد اسبوعين من ذلك دفع النقراشي حياته ثمنا لذلك.

ولكن حكومة عبد الهادي التي خلفت النقراشي وضعت النهاية الفعلية للحركة فلقد قام عبد الهادي باعتقال الاخوان والثأر منهم في شخصهم وملكياتهم. وفي فبراير ١٩٤٩ اغتيل حسن البنا بأمر من عبد الهادى بعد موافقة الملك وبموت البنا فان الكريزما قد نزعت من الحركة.

ولقد عبر احد الكتاب عن دور الكريزما في هذه الحركة بقوله : « ان مأساة قتل البنا قد صورت بطريقة مثل صلب المسيح ».

وبعد مقتل البنا كان هناك مليونين من الاخوان في مصر علما بأن عدد الذكور في هذه الفترة بمصر كانوا حوالي سبعة ملايين . علي اية حال فان الاخوان اثناء حكومة عبد الهادي كان مصيرهم التشريد والمصادرة ولهذا اختفي معظم الاخوان ولجأوا الي النشاط السري ، ولكن فروعهم فى البلاد العربية استمرت في دعوتها خاصة في سوريا حيث اعلن مصطفي السباعي مرشدا عاما.

وفى الفترة مابين ١٩٥٠ ـ ١٩٥١ بدأ الاخوان تدريجيا في ممارسة نشاطهم وانتخبوا حسن الهضيبى مرشدا عاما ومنذ ١٩٥١ ـ ١٩٥٢ تجنب الاخوان التدخل المباشر في السياسة الداخلية. وكان دورهم الرئيسى في منطقة قناة السويس حيث حاربوا الانجليز هناك وبظهور الضباط الاحرار في عام ١٩٥٢ فان الاخوان دخلوا مرحلة جديدة وهي مايسمى « ببداية النهاية».

وفي هذه الفترة الاخيرة تميزت الحركة بعدم وجود القيادة الملهمة وهذا ماسبب اخفاق الحركة فيما بعد. فلقد كانت الاخوان حركة حسن البنا الذي رعاها لمدة عشرون عاما ووجهها في مشورها الطويل واعطاها بكرم من روحه وشخصيته

حتي اصبحت اعظم حركة دينية في التاريخ الحديث للاسلام.

والحق ان شخصية البنا الكارزمية كانت العامل الاساسى لنجاحه وكسب اتباع لحركته وانها كانت السبب الاساسى في الولاء من الاتباع له شخصيا. فلقد درس البنا الفكر الدينى والعلوم الحديثة، كذلك كان عارفا بالكتابات الصوفية والتي استمد منها الدافعية الروحية التي يحتاج اليها المسلمين . كذلك قرأ البنا بعناية الحركات الاسلامية ظهورها والعوامل التي ادت الي فشلها، كل هذا بلا شك قد ساعد البنا علي ان بضفي علي حركته مفهوم جديد يتفق مع مشاكل المجتمع والعصر.

وقد كان البنا يتمتع بشخصيته الساحرة التي تجذب الناس حوله فكان يعرف كيف يعامل الطلبة والجنود والضباط ورجال الدين والمعلمين وكذلك الاطفال. كذلك كان البنا يتميز بالقدرة علي العمل والجهد فكان دائب السفر الي فروع الاخوان في جميع انحاء مصر ، كذلك كان يواظب على الحضور الي مركز الاخوان ثلاث مرات ، ولقد وصف البنا علي انه « رجل الساعة » « القائد المسلم» « الاخ الروحى» « رجل مصر الحديثة » « المناضل العربى » « المصلح الاجتماعى » « المؤمن القوى».

والذين كتبوا عن البنا يذهبون الي انه يتمتع بثلاث خصائص هى :

(١) قدر غير عادي من التأثير الشخصي.

(٢) متحدث بارع ويستطيع ان يؤثر في مستمعيه بعمق .

(٣) تمكنه من اللغة العربية.

علي أية حال كما قلنا فان حركة الاخوان المسلمين هي حركة البنا ويرجع الفضل الاكبر لنجاح هذه الحركة الي الشخصية الكرزمية بقائدها .

٣ ـ الخصائص العامة لحركة الاخوان .

لقد وصف البنا حركته بأنها حركة نامية متطورة وانهم يؤثرون التطور وهذا التطور لابد له من ثلاث مراحل هي : –

(١) مرحلة الدعاية والتعريف والتبشير وايصالها للجماهير من طبقات الشعب.

(٢) مرحلة التكوين وتميز الانصار واعداد الجنود وتعبئة الصفوف.

(٣) مرحلة التنفيذ والعمل والانتاج.

وحاول البنا ان يجعل حركته حركة عامة بحيث تشتمل كل الجوانب الاصلاحية ولقد عرف البنا حركته علي انها :

« دعوة سلفية وطريقة سنية وحقيقة صوفية وهيئة سياسية وجماعة رياضية ورابطة علمية ثقافية وشركة اقتصادية وفكرة اجتماعية».

(١) فهى دعوة سلفية لانها تحتوي علي دعوة للعودة الي الاصول الاولى للاسلام خاصة القرآن الكريم والسنة.

(٢) وهي طريقة سنية لان الاخوان يعملون قدر استطاعتهم حسب السنة الصحيحة في كل جوانب الحياة خاصة العقائد والعبادات.

(٣) وهي حقيقة صوفية لانهم يؤمنون بأن مصادر الخير هى نقاء الروح وطهارة القلب والعمل الدائم والزهد في الماديات.

(٤) وهيئة سياسية لانهم يطالبون باصلاح السياسة الداخلية للحكومة واعادة النظر الي العلاقة بين الامة الاسلامية ومع الدول الاخرى.

(٥) وجماعة رياضية لانهم يعطون اهتماما لاجسامهم ، وذلك لانهم يدركون

ان المؤمن القوى خير من المؤمن الضعيف. ويذكرون قول الرسول صلي الله عليه وسلم « ان لبدنك عليك حق » كذلك فان متطلبات التكليف أو الواجبات الدينية للاسلام لايمكن ان تؤدى بطريقة مكتملة بدون جسم قوى.

(٦) ورابطة علمية وثقافية لان الاسلام يعتبر البحث عن العلم فريضة علي كل مسلم ذكر أو أنثى ، ولهذا فان فروع الاخوان لم تكن سوى مدارس للتعليم ومعاهد لرفع مستوي الجسم والعقل والروح.

(٧) وشركة اقتصادية لان الاسلام اعطى عناية لتدبير المال بطريقة مشروعة والرسول عليه الصلاة والسلام يقول « ان الله يحب العبد الذي يحترف».

(٨) وفكرة اجتماعية لانهم يحاولون اكتشاف امراض المجتمع الاسلامي وايجاد العلاج لها.

ويعلق البنا علي ذلك بقوله انه لايبدو تناقضا لو رأيت الاخ المسلم في المسجد يصلي باكيا أو خاشعا لله ويعد فترة تجده واعظا أو مدرس وبعد ذلك تجده يمارس كل انواع الرياضات وبعد ذلك تجده نفسه يعمل في محله أو معمله يعمل بأمانه واخلاص، وربما يعتقد الناس انه ليس هناك وحدة بين كل هذه الانشطة ولكن لو ادركوا لوجدوا ان الاسلام يشمل كل جوانب الحياة.

ولقد انتقد البنا قادة الطرق الصوفية لانعزالهم الروحي عن الحياة والتي ادي ذلك باتباعهم الي واضاعة الليالي فى ممارسات الذكر بينما هم علي جهل بحقيقة دينهم. ولقد دعي البنا الي روحانية اجتماعية فى مقابل فكرة الصوفية عن روحانية انعزالية . فالبنا كان يصف الاخوان المسلمين بأنهم.

« فرسانا بالنهار ورهبانا بالليل » وكان يسمى حركته دعوة البعث والانقاذ»

٤ ـ الأهداف العامة للاخوان

يمكن تحديد خمسة اهداف رئيسية توضح الاطار النظرى والعلمى للحركة وهي:

(١) هدف نظري :

ويتمثل في شرح الطبيعة الحقيقية للاسلام بمعنى عدم حصر الاسلام في مجال الروحانيات فقط ولكن كيف ينظم الاسلام الشئون الانسانية ويقدم الحلول والاصلاحات للمجتمع الاسلامي. ويري البنا ان هذا المفهوم الواسع للاسلام ليس من وضعه ولكن توصل اليه بعد قراءات متعمقة للقرآن وسنة الرسول والمسلمين الاوائل.

(٢) هدف علمي:

وهو طلب المسلمين ان يترجموا هذا المفهوم الواسع للاسلام في حياتهم وأفعالهم والاخوان كما يقول البنا يعملون لخلق اجيال جديدة قادرة على فهم الاسلام والعمل طبقا لنسقه القيمي.

(٣) هدف عام :

وهو تطبيع المجتمع المصري بالقيم الاسلامية. بمعني ان المجتمع المصري يجب ان يعكس القيم الاسلامية فى كل جوانب الحياة، ولتحقيق ذلك فان الاخوان كانوا يعملون على خلق الفرد المسلم والمنزل المسلم والمجتمع المسلم والحكومة المسلمة.

(٤) هدف خاص :

وهو ان الاخوان لاحظوا انه فى ١٩٣٠ أن أكثر من ٦٠٪ من المصريين كانوا

يعيشون في مستوي يوصف بأنه أدني من مستوي الآدميين كذلك مصر كلها مهددة بمجاعة وان الاقتصاد القومى كان في ايدي ٣٢٠ شركة اجنبية ، وان ٩٠ / من المصريين غير متعلمين ومعدل الجريمة ارتفع الى درجة « ان عدد المسجونين اكثر من عدد الطلاب المتخرجين من المدارس ».

ولهذا فان الاخوان حددوا مهمتهم فى اصلاح النظام التعليمي ومحاربة الجهل والمرض والفقر والجريمة والمطالبة برفع مستوي المعيشة وتحقيق العدل الاجتماعى والتأمين الاجتماعي وضمان الحقوق المتساوية للجميع.

(٥) هدف عالمى :

وهو تحرير الدول العربية كذلك وادى النيل وكل اجزاء العالم الاسلامى من القوى الاستعمارية ، فالاخوان كانوا يعملون من أجل الهدف الاسلامي والعربى ، كذلك كانوا يعملون للسلام العالمي لكل البشر من خلال المبادىء العالمية للاسلام.

٥ ـ اعمال الاخوان المسلمين. :

١ ـ دينية :

ممثلة فى الوعظ والارشاد واقامة المساجد وتعليم الاميين امور دينهم واقامة المؤتمرات الدينية لجميع المسلمين.

٢ ـ سياسية :

ارسال الرسائل الي نوي الامر في مصر والبلاد العربية والاسلامية والمطالبة بالاصلاح السياسي والاجتماعي والتوعية بالقضايا العربية والاسلامية.

٣ ـ اعلامية :

اصدار المجلات والجرائد التى تتابع القضايا اليومية ثم انشاء مجلة خاصة

بهم

٤ اقتصادية

اقامة المصانع الصغيرة للتدريب علي الاعمال اليدوية والمهنية واسسوا شركة المعاملات الاسلامية . كذلك شركة الاخوان للغزل والنسيج وشركة التجارة والمطابع وغيرها

٥ ـ طبية

انشاء المستشفيات والمستوصفات في مختلف المناطق لمعالجة المرضى

٦ ـ تعليمية

متمثلة في فتح مدارس لمحو الامية كذلك للتلمذة الصناعية واقامة المدارس العامة في كل انحاء البلاد

٧ ـ عسكري

تمثل في اقامة المعسكرات للتدريب العسكري الخاص بهم والاندية الرياضية، كذلك نظام الكشافة وقد شاركوا في معارك فلسطين بدور هام.

٨ ـ نسائي

تمثل في الاهتمام بالاخوات المسلمات والعمل علي محو اميتهن الدينية والتعليمية وانشاء العديد من الفروع للاخوات المسلمات

٩ ـ اجتماعي

تمثل في تقديم المساعدات المالية والخيرية لذوي الحاجة من الاخوان وغيرهم

٦ ـ التقييم السوسيولوجي لاخفاق الاخوان

الحق ان تحليلى لدراسة حركة الاخوان يكشف عن القيم التي قدمتها حركة الاخوان كخير مثال لكيفية الدافعية الناتجة عن التأثير الدينى الملهم الذى كان يحاول احداث تحديث للمجتمع ، ودافعية الاخوان كانت تعتمد علي الدين ذلك لان الدافعية الدينية تمس حاجة داخلية للخلاص من المجتمع الذي كانوا يعانون من اوضاعه. كذلك فلقد استخدم الاخوان هذه الدافعية الدينية لتبرير الحاجة الي التجديدات الاقتصادية والسياسية والدافعية الدينية هى التي اعطت الاخوان المبرر للاشتراك في السياسة والاقتصاد والامور الهامة والعامة.

ومن أجل ربط القيم الاسلامية بالحياة اليومية الحديثة فان الاخوان عملوا اولا علي تفسير الاسلام بمفهوم عام يشتمل امور هذا العالم والعالم :الآخر. ولهذا فانهم عرفوا الاسلام علي انه « عقيدة وعبادة ووطن وجيش ودين ودولة وروحانية وعمل وقرآن وسيف» ولهذا اقاموا برنامجهم يشمل كل الجوانب الروحية والعلمية والاجتماعية والاقتصادية والصناعية والزراعية والسياسية والعسكرية . والحق انه لم تظهر أى حركة منذ بداية الاسلام بهذا المفهوم الشمولي وهذا البرنامج الواسع.

أما عن العوامل التي ادت الي اخفاق الاخوان فهى كالآتي :

(أ) قوى خارجية وداخلية :

الحق ان الاخوان مثلهم مثل أى حركة اسلامية ظهرت فى بلد مستعمر ، ففي مصر كان هناك جيوش الانجليز التي قررت انهاء حركة الاخوان فكما تشير المصادر ان ممثلين لانجلترا وفرنسا والولايات المتحدة الامريكية اجتمعوا فى سنة ١٩٤٨ وقرروا طلب حل الاخوان وذلك من خلال ضغوط من السفارة الانجليزية ، ولقد نفذت ذلك حكومة النقراشي ولهذا كان حل الاخوان في ١٩٤٨ ماهو الا نتيجة لغلبة مصالح خاصة للانجليز والقصر والقادة السياسيين في مصر في تلك الفترة ولاشك ان اغتيال البنا كان موجها من الملك والانجليز.

(ب) فقدان القيادة الملهمة

ومع اغتيال البنا فان حركة الاخوان قد عانت من فقدان القائد الموجه والملهم وبسبب فقدان القائد الملهم فان حركة الاخوان لم تستطع ان تعود الي الوجود مرة اخري ولم تستطع تحقيق أى شيء يذكر فلم يستطع الهضيبى ان يسد الثغرة التي تركها البنا عند اغتياله. فلقد قبل الاخوان الهضيبي على انه رئيس للحركة ولكنه لم يكن يتمتع بأى سمات كرزمية مثل البنا ، كذلك لم يكن له اهتمام خاص بالمظاهرات السياسية ولم يكن متحدثا بارعا وقد كانت له اتصالات بالقصر.

كل هذا جعل منه رئيسا اداريا ولم يستطع ان يمحو صورة البنا من عقول وقلوب الاخوان ، كذلك ادى ضعف شخصية الهضيبى الي حدوث انشقاقات داخلية خاصة مع رئيس الجهاز السرى. كذلك قام بعض الاعضاء بالمشاركة فى اعمال عسكرية في قناة السويس وذلك بدون علمه. هذا التفكك في القيادة جعل من السهل علي الحكومة ضرب الاخوان بعضهم ببعض فيما بعد.

(جـ) الايديولوجية :

لقد طالب الاخوان المسلمين بأن يكون الاصلاح دينى وسياسي واجتماعى واقصادي وكل جوانب الحياة ، ولكن الاخوان استنفنوا معظم جهودهم في المشاكل السياسية واصبح برنامجهم سياسى فى المحل الاول علي أية حال لقد طالب الاخوان « بحكومة دينية » وعندما طلب منهم تحديد ماذا يقصدون بالحكومة الدينية فانهم كرروا ان هذه الحكومة هي التي سوف تكون تطبيقا حرفيا « للقانون الاسلامى. وللأسف لم يوضح الاخوان لنا نظرتهم الكاملة للحكومية الاسلامية ، كذلك لم يشرحوا ماهو برنامج هذه الحكومة الاسلامية ، كذلك لم يوضحوا ان اعادة بناء هذه الحكومة امرا مستحيلا بدون احداث تغير في مفهومها ، والحق أن اصرارهم علي الحكومة الدينية يشير الي عدم مرونة فى ايديولوجيتهم السياسية ،

وهذا يخالف دعواهم لأن برنامجهم الاقتصادي والسياسى والاجتماعي دو طبيعة ثورية.

كذلك فان موقفهم من القانون فالاخوان في كل مناسبة يكررون ان القوانين الوضعية هي من صنع الانسان وان الانسان عرضة للخطأ بينما التشريع الآلهى من الله العالم بما يحتاجه الانسان . ولهذا يطالبون بتطبيق القوانين الاسلامية بدون استثناء ولكن لم يدرك الاخوان ان التشريع الاسلامي هو تشريع نامي ومتطور مع المجتمعات الاسلامية، فالمجتمع النامى يحتاج دائما الي تشريع متطور ونامي ، كذلك لم يدرك الاخوان ان التشريع الدينى يحدد فقط القواعد العامة ويترك للمجتمع حرية تفسير ذلك طبقا لمصلحته العامة ان ذلك خلق جو من سوء الفهم لمفهوم الاخوان عن القانون وتفسيره وتطبيق الشريعة الاسلامية

(د) البرنامج :

بسبب الاشتغال بالسياسة فلم يستطيع الاخوان تحقيق برنامجهم المتشدد لتغير المجتمع المصري من جوانبه المختلفة كذلك كان برنامج الاخوان موجها اصلا الي الطبقات الدنيا تاركين بذلك المنتفعين والطبقات الحاكمة والطبقات العليا التى لم يكن لها أى نصيب فى برنامج الاخوان . أو لم يستطع برنامج الاخوان احتوائهم.

كذلك بعد موت البنا لم تقم الحركة بأى برنامج اصلاحي كذلك فان الاخوان نقنوا دعواهم الي الطبقات المحرومة عندما قامت الثورة في عام ١٩٥٢ يحمل الاصلاح وقدمت ونفذت الثورة برنامج متشابه مع الذي وعدت به الاخوان ولسبب عدم تعاون الاخوان معهم فان ذلك ادي الي فقدان الاساس الاخلاقي لبرنامجهم وتناقص شعبيتهم خاصة بين الطبقات العاملة

(هـ) القوة

لقد كان طلب القوة السياسية مطلبا اساسيا لدي الاخوان وهذا يفسر ظهور الجهاز السرى والصراع مع الثورة والانقسام الداخلي بينهم، والحق ان صراعهم الداخلي قبل ١٩٥٢ قد سهل لثورة ١٩٥٢ تفتيتهم ثم تدميرهم.

كذلك لم يقم الاخوان بالدفاع عن انفسهم في اتهامات ١٩٥٤ ، ١٩٦٥ ولذلك نجحت الدعايات المضادة في تصويرهم بصورة منفرة وكان لابد من وجود من يشرح وجهة نظرهم وتجديد اهدافهم لتتناسب مع حالة المجتمع المتغيرة.

الباب الثالث

الوعي بالدور المفقود

الباب الثالث

مقدمة

الفصل السادس : عالم الاجتماع الواعي في المجال الاقتصادي

الفصل السابع : عالم الاجتماع الواعي والسلطة والسياسة

الفصل الثامن : عالم الاجتماع الواعي والشباب والتطرف

مقدمة :

علم الاجتماع هو علم دراسة المجتمع دراسة علمية، من أجل تحليل وتفسير الظواهر الاجتماعية، ومن أجل الكشف عن القوانين التي تحكم هذه الظواهر؛ حتي يمكننا التحكم في هذه القوانين وتوجيهها من أجل أوضاع أفضل ومن ثم التنبؤ بمسار المجتمع الإنساني . ولهذا نقول بأن لعلم الاجتماع وظيفة إكتشاف القوانين ووظيفة عملية متمثلة في الضبط والتحكم في هذه القوانين من أجل خلق حياة أفضل. ولكن كيف يمكن لعلم الاجتماع أن يحقق هاتين الوظيفتين ؟ يتحقق هذا عن طريق :

(١) دراسة الواقع وتشخيصه وتفسيره ، (٢) تقديم بدائل لتصورات التغيير (٣) وأخيراً العمل علي إنضاج وعي الجماهير للمشاركة في المجتمع من خلال وضعها علي طريق التفكير العلمي وتبصيرها بما هو حادث حولها، سلباً وإيجاباً.(١)

والحق ،أن الكثير من علماء الاجتماع – تحت تأثير الوضعية وتقليد العلوم الطبيعية – قد تجنبوا المعالجة الصريحة مشاكل القيمة واختيارات السياسة الاجتماعية، ولهذا دعى هؤلاء العلماء إلي علم اجتماع متحرر من القيمة . فعلم الاجتماع – طبقاً لهذه المجموعة من العلماء – لايقترح ولايرفض سياسات معينة، ويترك ذلك للعلماء الذين يتعاملون مع الجوانب الأخلاقية للمشكلات الاجتماعية . إن مهمة عالم الاجتماع – كما تري هذه المجموعة من العلماء-وهو قياس وتصنيف المتغيرات الاجتماعية بعيداً عن أي تقييم، فعلم الاجتماع يتناول فقط ماهو واقع، وتفسير الواقع عن طريق النظر إلي الأسباب دون التدخل في تحديد نموذج الفعل الاجتماعي أو السياسات المقترحة.

وعلي النقيض من هذا الرأي ،ظهر إتجاهاً آخر ،وهو الإتجاه الراديكالي ، ينادي المنتمون له بأن علم الاجتماع ليس مطالب بالإمتثال لعلوم قديمة لدراسة أو

---

(١) عبد الباسط عبد المعطي ، إتجاهات نظرية في علم الاجتماع ، مرجع سابق ، ص ٢١ – ٢٣.

قياس الظواهر الاجتماعية ، فمناهج العلوم الطبيعية ، لايمكن أن تساعدنا عن التنبؤ أو التحكم في الجوانب الذاتية في السلوك الاجتماعي . ولهذا ، فإن هذا الإتجاه يصف علم الاجتماع المتحرر من القيمة بأنه بمثابة " خرافة علمية " أو هروب من العالم الذي يحيط بنا ، وأن المنادين بهذا هم الذين يتمسكون بسياسة ليس لها هدف إلا إغترابهم عن العالم المحيط بهم . إن العلوم الاجتماعية – بما فيها علم الاجتماع، لابد وأن تستخدم للرفاهية الإنسانية ، فالعلوم الاجتماعية مطالبة باكتشاف حاجة الإنسان للقيم وارتباط ذلك بحاجاته المادية ،وتحديد المتطلبات التي يحاول الناس تحقيقها في حياتهم الاجتماعية . فالعلوم الاجتماعية النافعة هي التي تبين لنا السياسات والنظم التي تعضد بفاعلية حاجات الإنسان ، كذلك السياسات والنظم الأخري التي تعوق تحقيق هذه الحاجات ، والتوقعات التي يمكن أن تطرأ علي هذه السياسات والنظم في المستقبل القريب والبعيد . إن مهمة عالم الاجتماع – كما يري أنصار هذا الإتجاه – تتمثل في دراسة مشكلات العصر الحديث وهي تدهور الحياة الاجتماعية ، فعلماء الاجتماع مطالبون ببيان الطرق التي تؤثر بها أعمالهم في حل المشكلات الملحة التي تواجه المجتمع الإنساني . إن عمل عالم الاجتماع الأساسي هو كشف الشعور والوعي الكاذب في الفترة التاريخية التي يعيشها ، ولهذا فهو مطالب بتحديد العلاقة بين الفرد والمجتمع، وتحديد السياسات والبرامج التي تحقق تحويل وتغيير المجتمع حسب متطلبات اللحظة التاريخية .

إن معني هذا ، هو وجود إزدواجية في وظيفة عالم الاجتماع التي تتأرجح بين الموضوعية والمحافظة من ناحية ، وبين الراديكالية التي تقف مع قضايا الإنسان المعاصر من ناحية أخري . فعلم الاجتماع يمكن أن يكون ضد الإنسان ويعمل علي تكريس التخلف ويخدم الأقلية ويكون تابعاً للأيديولوجية السياسية أو العالمية، ويمكن أن يكون علم الاجتماع أيضاً إنسانياً يسهم في حل المشكلات ويخلق الوعي الجماهيري المطلوب للمشتركين في عمليات التنمية الشاملة .(١)

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ٣٦ – ٤٢ .

إن هذه الإزدواجية تعكس الصراع الحقيقي بين العلم والقيم في المجتمعات الغربية ولايمكن حسمها إلا بالوعي الحقيقي اليقظ لعالم الاجتماع . فعالم الاجتماع ليس أداة صماء تجمع المادة العلمية من أجل التحليلات والمعالجات المعملية أو الإحصائية، بل هو مواطن يعيش حضارة وله ثقافة وقيم ومعايير ، هو مواطن يحس نبض مجمتعه، ويري بعين السوسيولوجي وحسه الحضاري بمواطن الضعف والخلل في بنية المجتمع . عالم الاجتماع ليس رافضاً أو متمرداً، لكنه له طابع العلم الذي يوظف لخدمة الصالح العام ، هو عالم ومواطن يعمل علي خلق الوعي الحقيقي للمشاركة ويعمل علي كشف الوعي الزائف الذي يشوه الحقيقة ويبعد الجماهير عن أهدافها الحقيقية . علم الاجتماع ليس علم يقتات منه العاملون في التخصص، وأبحاثهم ليست أبواقاً للسلطة ، ولكن عالم الاجتماع هو العالم والمستشار والحارس علي أمن مجتمعه. هذا ما سوف نحاول أن نبينه في هذا الباب من خلال معالجتنا للدور المنتظر لعالم الاجتماع في المجال الاقتصادي والسياسي وإتجاهات الحركة الدينية المعاصرة . نحن في حاجة إلي دور فعال لعالم الاجتماع يؤكد من خلال بحوثه الحاجة إلي تصحيح الوعي الزائف لدي المشتغلين بالعلم الاجتماعي ، كذلك يصحح الوعي الزائف بالنسبة للإنسان والمجتمع .

الفصل السادس

عالم الاجتماع الواعي

في المجال الاقتصادي

المحتويات

مقدمة .

أولا : النظريات السوسيولوجية المفسرة لدور الدولة في المجال الاقتصادي :

١ - الفكر الرأسمالي :

أ - دور الدولة في الاقتصاد الغربي :

١ - المنافسة المقيدة في مقابل الاقتصاد الحر .

٢ - ماكس فيبر والإطار النفسي والأخلاقي للدافعية الاقتصادية الرأسمالية.

ب - نظرية الملكية في الفكر الاقتصادي الغربي .

٢ - الفكر الماركسي :

أ - كارل ماركس والعلاقة بين القوي السياسية والاقتصادية .

ب - النظرية الماركسية في أصل وشكل الدولة .

جـ - نظرية الملكية في الماركسية .

ثانيا : النظرية الإسلامية المفسرة لدور الدولة في المجال الاقتصادي :

١ - الطريق إلي إكتشاف النظرية في الاقتصاد الإسلامي .

٢ - الإسلام والمشكلة الاقتصادية .

٣ – الدولة والاقتصاد في الفكر الاقتصادي الإسلامي :

أ – طبيعة ومفهوم الملكية في الإسلام .

ب – سلطات الدولة وإلتزامها نحو الملكية .

جـ – الدولة والملكية والتوجيه الاقتصادي .

د – تدخل الدولة الاقتصادي في الإسلام .

ثالثا : أثر تدخل الدولة في المجال الإقتصادي عند ابن خلدون :

١ – مقدمة .

٢ – رأي ابن خلدون في تجارة السلطان (تدخل الدولة) .

٣ – مخاطر التدخل الحكومي في الاقتصاد .

٤ – تأثير التدخل الحكومي علي الجباية (الضرائب) .

٥ – أثر الدولة في النهوض الصناعي .

٦ – خاتمة .

مقدمة :

من المشاهد عموماً ، إزدياد تدخل الدولة في المسائل الاقتصادية . هذه حقيقة ملموسة في كل أشكال الحكومات . فقد شهدت كل النظم الاقتصادية الرأسمالية والاشتراكية امتداداً عظيماً في وظائف الدولة الاقتصادية ، مما نتج عنه أن الدولة أصبحت عاملاً اقتصادياً لايمكن تجاهل وجوده أو تأثيره . ولقد كان الاقتصاديون القدماء من المدرسة الحرة يعتبرون تدخل الدولة نوعاً من الشذوذ ، وكانوا يرجعون ذلك إلي أفكار خاطئة بالنسبة لوظائف الدولة ، أو إلي نشاط فئات خاصة كانت تسعي لجعل الدولة تخدم مصالحها الذاتية . ومن ثم اتخذوا قاعدة لهم أنه يجدر بالحكومات ألا تتدخل في المسائل الاقتصادية .

أما الموقف الاقتصادي الحديث تجاه تدخل الدولة ، فيختلف عن ذلك ، فهو لايناقش بطريقة مجردة – ماهية الوظائف التي يجدر بالدولة أن تتولاها، وفيما إذا كان التدخل عموماً ، يحسن القيام به أو لايحسن ، وإنما يلاحظ ، فقط ، ماهو حاصل فعلاً ، بتتبع ما يؤدي إليه تدخل الدولة من آثار .

وبالرغم من أن هذه المشكلة قد شغلت بال المفكرين حديثاً ، فان ابن خلدون من قبل ستة قرون ، بحث موضوع تدخل السلطان في السوق ، وقيام الأفراد بأعمال التجارة والصناعة والزراعة . وإن كان ابن خلدون لم يشغل باله ببحث ما إذا كان هذا التدخل حسناً أو غير حسن ، كذلك لم يشغل نفسه ببحث وظائف الدولة ومدي حدود نشاطها ، فإنه اهتم إهتماماً مباشراً ببيان أن السلطان كثيراً ما يلجأ إلي التدخل في السوق ، ثم نظر إلي هذا التدخل من حيث هو أمر واقع ، فناقش نتائجه وتابع آثاره ، وقارن بين مضاره والمزايا التي كان السلطان يستهدفها منه ، ثم انتهي من كل ذلك إلي ترجيح كفة المضار علي المزايا، ومن ثم فهو لايرضي عن تدخل السلطان في السوق وقيام الأفراد بأعمال التجارة والصناعة والفلاحة.

وترجع أهمية رأي ابن خلدون في تدخل الدولة - ليس فقط في الطريقة العلمية التي اتبعها في بحثه ولا في دقته البالغة فيه ، وإنما أيضاً فيما أورده للتدليل علي حسن وجهة نظره من حجج وما آثاره من مسائل وما سلطه من أضواء علي كل من الأسباب والنتائج ليوضح تفاصيل الموضوع ويبرز جوانبه الهامة . ولهذا يقال ان ابن خلدون كان سباقاً ليس فقط في التعرض لهذا الموضوع – أعني تدخل الدولة في الاقتصاد – بل في الطريقة العلمية التي ميزت معالجته .

وسوف نحاول في هذا الفصل أن نبرز المعالجة السوسيولوجية المفسرة لدور الدولة في المجال الاقتصادي خاصة في الفكر الإسلامي والفكر الماركسي . وهدفنا في هذا الجزء أن نبرز كيف جاءت النظرية السوسيولوجية بمفاهيم ونظريات تعبر عن بيئات ثقافية متنوعة ولهذا جاءت هذه النظريات معبرة عن " روح " هذه المجتمعات. فمن ناحية نجد المنافسة الحرة أو المقيدة أو ماحاول ماكس فيبر أن يبينه من أن هناك إطار نفسي وقيمي للدافعية الاقتصادية الرأسمالية هي لب المذهب الرأسمالي سواء لمفهوم الدولة أو الملكية ، ومن ناحية أخري نجد ماركس يؤكد أن مفهوم الدولة مرتبط بالصراعات الطبقية ولهذا " فالدولة " مفهوم مؤقت سوف يزول بعد ظهور المجتمع اللاطبقي ، وترتب علي هذا أن الماركسية تري أن الملكية في الأصل جماعية وأن الملكية الخاصة هي الاستثناء .

حاولنا الاستفادة من هذه المفاهيم وهذه النظريات ومقارنتها بالنظرية الإسلامية في الاقتصاد خاصة فيما يتعلق بمفهوم الدولة والملكية العامة والخاصة . ولقد قدمنا معالجة لدور الدولة في الاقتصاد لابن خلدون حيث نري أن ابن خلدون قد سبق علماء الغرب الذين نادوا بالاقتصاد الحر .

أولا : النظريات السوسيولوجية المفسرة لدور الدولة في المجال الاقتصادي :

ا - الفكر الرأسمالي :

أ - دور الدولة في الاقتصاد الغربي :

شغل موضوع دور الدولة في الاقتصاد بال الكثير من علماء الاقتصاد والعلوم الاجتماعية . ولم يكن هذا الاهتمام بالبعد السياسي أمراً عشوائياً بقدر ما كان إستجابة لواقع ملموس وهو الاتصال الواضح بين السياسة والاقتصاد .

ا - المنافسة المقيدة في مقابل الاقتصاد الحر :

ولعل أول من أكد هذه العلاقة هم أصحاب المذهب التجاري حيث ذهبوا إلي أن زيادة قوة الدولة سياسياً لايتأتي إلا من خلال زيادة مواردها من الذهب والفضة . ويمثل هذا أول حلقات الربط بين الاقتصاد والدولة أو الاقتصاد والسياسة (١) . وفي هذا المعني كتب O.H. Taylor :

كان الهدف الأساسي للحكومة إبان سيطرة النظرية التجارية علي الفكر الاقتصادي هو الإسراع بمعدل نمو الثروة القومية بهدف زيادة قوة الدولة السياسية والعسكرية والأغراض الأمنية ، وكانت علي كل حكومة ترسم سياستها علي أساس زيادة قوتها وثروتها إزاء الدول الأجنبية المنافسة لها " (٢) .

ولقد افترض التجاريون أن الثروة تصل لصالح القوة ، وبأن هناك إنسجاماً وتوافقاً في التخطيط لزيادة كل منهما وأن هناك إرتباطاً وثيقاً بينهما ولايمكن

---

(1) Smelser, N. , J., **The Sociology of Economic Life**. New Jersey : Prentice - Hall, Inc., 1963. p. 5.

(2) Taylor, O. , H., **A History of Economic Thought**. New York : McGraw - Hill , 1960. p. 82 .

الفصل بينهما . كذلك لم يفصل التجاريون فيما يتعلق بالسياسات العملية بين القوة والثروة . فالدولة هي موضع السلطة وهي تستخدم سلطتها لتنظيم الصناعة والتجارة بغرض تحقيق نمو اقتصادي . وينبغي علي الدولة أن تقدم الدعم السياسي والاقتصادي للصناعات التي تنتج السلع ويجب عليها أن تقيد الاستيراد من خلال فرض الضرائب أو منع دخول السلع الأجنبية . (١)

ويعتبر آدم سميث Adam Smith من أكبر نقاد المذهب التجاري وقد تضمن كتابه " ثروة الأمم " آراء كثيرة منها رفضه بأن تقوم الدولة بتشجيع صناعات معينة دون غيرها . فالحكومة بالنسبة له ينبغي ألا تتدخل لغرض الاحتكار أو تحديد رسوم جمركية معينة ، فضلاً عن عدم مؤازرة قيام صناعة معينة علي أساس التصدير فقط . وأن علي الدولة أن تترك الساحة الاقتصادية لرجال المال والأعمال باعتبارهم أقدر من غيرهم علي تحديد المنافع الاقتصادية . وقدم لنا آدم سميث مبدأة الشهير دعه يعمل Laissez faire (مبدأ الحرية الاقتصادية) والذي يعني أن تتخلي الدولة عن تدخلها لتنظيم الاقتصاد وأن تمنح القوة لرجال المال والأعمال لتنظيم أنفسهم بأنفسهم دونما أي تدخل من الدولة . أما بالنسبة لتحكم رجال الاقتصاد واسائتهم استخدام السلطة الممنوحة لهم ومحاولاتهم السيطرة علي السوق ، فإن آدم سميث يفترض وضع بعض القيود السياسية ذات الطابع العام التي تستهدف كبح جماح رجال الأعمال من العمل لصالحهم الخاص . ويمكن للدولة أن تضع الإطار القانوني والأخلاقي في مجال البيع والشراء . وهكذا فإن في ظل النظام الاقتصادي الحر فإن الدولة لا تكون سلبية تماماً بل أنها تعمل علي الوصول إلي صيغة تجمع بين القانون والأخلاق وتؤدي إلي تشجيع العمل بوجه عام مع عدم الإنحياز لمشروع دون آخر . (٢)

---

(1) Ibid.
(2) Ibid., p. 6.

ولم يحل سميث مسألة التعارض بين حرية الفرد وتدخل الحكومة في المجال الاقتصادي ، فلقد تحدث عما يمكن تسميته " باليد الخفية التي تنظم صالح الفرد والمجتمع بحيث لاتؤدي إلي تناقضات جذرية ، فالفرد عندما يقوم بإدارة مشروع ما ، فإنه يهدف إلي الحصول علي أقصي قيمة ممكنة من نتائج هذا المشروع ، وهو حين يستهدف تحقيق مصلحته الخاصة يجد يداً خفية تقوده إلي تحقيق أهداف جانبية لم تكن في خطته الأصلية ، وهي تلك التي تعود بالخير علي المجتمع ربما بفاعلية أكثر مما لو كان يستهدف في الأصل منفعة المجتمع " . (١)

وكرد فعل لهذه النظريات التي تنادي بالتنافس الحر ، ظهرت نظريات أخري تنادي بالدعوة إلي المنافسة المقيدة . فلقد ظهرت في الثلاثينات والأربعينات من هذا القرن الكثير من الآراء التي تبين الإنحرافات الخاصة بنموذج السوق التنافسي الحر. ويعتبر عام ١٩٣٣ علامة مميزة للطريق في هذا المجال ، حيث ظهرت الكتابات النظرية لإثنين من الرواد هما جون روبنسون J. robinson وإدوارد شامبرلين E. Shamberlain حيث دعت آراء هذين العالمين إلي الدعوة إلي المنافسة المقيدة ومكافحة الاحتكار . ولقد وضع أصحاب نظرية المنافسة المقيدة بعض التصورات الجديدة حول دور القوي السياسية في النظام الاقتصادي حيث نلاحظ أنه مع نظام السوق الحرة الكاملة لاتتمتع الوحدة الاقتصادية بقدر من القوة ، بينما علي العكس من ذلك نجدها في نظام المنافسة المقيدة تتصرف في بعض المناسبات باعتبارها أجهزة سياسية بل وعلي حساب المصلحة الاقتصادية في بعض الأحيان . فرغبة

---

(١) عبد الله الخريجي : علم الاجتماع الاقتصادي . القاهرة : مطابع سجل العرب ، ١٩٧٩ ، ص ٣٦ .

انظر أيضاً :

غريب سيد أحمد وآخرون ، علم الاجتماع الاقتصادي . الأسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٧ ، ص ص ١٩ - ٧١ .

المنشأة في التحكم في الأسعار إنما تتضمن الإهتمام باستخدام الوسائل السياسية لتعديل ظروف السوق لصالح الاقتصاد . كذلك كثيراً ما تحدد المنشأة الاقتصادية أسعار المنتجات لا علي أساس متطلبات أو تكاليف الإنتاج بل علي أساس إتفاقيات سياسية مع منشآت أخري . وقد تحدد المنشأة أسعار السلع طبقاً لما تفرضه الحكومة من ضغوط في هذا الصدد . وأخيراً فإنه قد ترفض المنشأة فكرة إدماجها مع بعضها البعض خشية قيام الحكومة بعمل قانوني أو سياسي من جانبها في حالات الإفلاس .

هكذا يتضح لنا أن تحليل كل هذه الأمثلة المرتبطة بالمنافسة المقيدة يتطلب في النهاية تصورات محددة حول طبيعة القوة وعلاقتها بالاقتصاد ، فالحقيقة أن دراسة المنافسة المقيدة توضح ذلك الإرتباط بين البعد السياسي للدولة في الاقتصاد.(١)

ولقد جاءت آراء كينز J. Keynes تؤيد البعد السياسي في الاقتصاد . فلقد طالب كينز بأن علي الحكومة أن تؤثر في مستوي الدخل القومي والعمالة بمعالجة المقومات الأساسية للاقتصاد (الاستهلاك والمدخرات والاستثمار) فالحكومة تستطيع أن تتحكم في توزيع الدخل من خلال فرض الضرائب ، وذلك للحفاظ بمستوي عادل للدخول الأمر الذي يؤدي في النهاية إلي زيادة معدلات الاستهلاك . معني هذا أن الجوانب الاقتصادية ترتبط إرتباطاً وثيقاً بالمتغيرات السياسية الأمر الذي يجعل من المتعذر فهم العمليات الاقتصادية دون أن يكون هناك وعي دائم بالسياسة العامة للدولة . (٢)

---

(1) Smelser, N., Op. Cit., pp. 9 - 10
(2) Ibid., pp. 10 - 11 .

٣ - ماكس فيبر والإطار النفسي والأخلاقي للدافعية الاقتصادية الرأسمالية :

لقد اهتم ماكس فيبر بالظروف التاريخية التي أدت إلي ظهور الرأسمالية الصناعية . فلقد بين دور العقيدة البروتستانتية في تهيئة الظروف النفسية والاجتماعية التي ساعدت علي ظهور مهنة الصناعة الرأسمالية الرشيدة . ولقد تناول فيبر بعض الأبنية والأنساق النظامية التي تجيز قيام الرأسمالية الصناعية وتساعد علي تنظيمها في نفس الوقت . في الحقيقة وجد فيبر كثيراً من هذه الأبنية في الركب السياسي والقانوني ، حيث لاحظ فيبر أن هناك عدة تنظيمات الملكية أكثر إتفاقاً وملاءمة لوجود الرأسمالية الصناعية منها :

١ - يجب ألا يمتلك العمال أعمالهم كما كان عليه الحال في نظام الطوائف الحرفية .

٢ - يجب ألا يمتلك رجال الإدارة أعمالهم ، ففي ظل النظام العبودي مثلاً كان السادة يجبرون علي السماح للعبيد أن يقيموا أسراً خاصة كما لم يكن بمقدورهم تسريح العبيد أو الاستغناء عنهم في مواسم الكساد وهذا بالطبع موقف لايتسم بالعقلانية من منظور الإنتاج الرأسمالي .

٣ - يجب ألا يمتلك العمال وسائل الإنتاج كالآلات والمواد الخام وغير ذلك بل تركز ملكية الإنتاج في أيدي القادرين علي إتخاذ القرارات الحاسمة في عملية الإنتاج .

٤ - ليس من حق الرأسماليون إمتلاك أو ضبط فرص بالربح في السوق الأمر الذي أدي إلي إدخال نظام الإحتكار في سوق التبادل .

ولعل اهتمام فيبر بكل هذا هو أن يبين أن رجال الاقتصاد ظلوا لفترات طويلة يؤكدون علي أهمية انتقال الموارد في الاقتصاد الرأسمالي ، وأن فيبر هنا يحاول أن

يحدد بعض الظروف أو الشروط النظامية التي من خلالها يتم هذا الإنتقال في أقصي صوره أمراً جائزاً تنظيمياً . بالإضافة فإن فيبر يؤكد علي ضرورة وجود نظام سياسي وقانوني لتنظيم النقود والتبادل حيث يري أنه لابد لإزدهار الرأسمالية الرشيدة أن تعمل السلطة السياسية علي ضمان أن تدعم نظام نقدي يتمتع بالإستقرار . كذلك فإن وجود الدولة بمثابة ضمان قانوني يضمن حسن التعاقدات . كذلك تأكيده علي ضرورة وجود نسق أو نظام إداري يدعم هذه التنظيمات القانونية . كل هذا يبين اهتمام فيبر بالإطار التنظيمي والقانوني والذي في ظله يصبح النظام الرأسمالي ذاته حقيقة تاريخية . (١)

الملاحظ مما سبق أن هناك حركة بين الخلف والأمام فيما يتعلق بالعلاقة بين الأبعاد السياسية والاقتصادية . فأصحاب النظرية التجارية لاتكاد تري إختلافاً بين أهداف النظام الاقتصادي عن أهداف النظام السياسي . فالدولة والاقتصاد – طبقاً لهذه النظرة – لايختلفان فقط من حيث أغراضهما أو أهدافهما بل يجب أن يقوم كل منهما بتحقيق هذه الأهداف . ولقد اتفقت مدرسة المنافسة المقيدة مع هذا الإتجاه. أما الاقتصاد الحر فإن أصحاب هذه المدرسة رأت أنه تحت ظروف المنافسة الحرة يجب ألا تتدخل الدولة في العمليات الاقتصادية . كذلك فإن فيبر اهتم بتوضيح الإطار النظامي الذي يحفظ الرأسمالية ويحقق نموها ويضمن الإطار القانوني للتعاقدات . (٢)

---

(1) Ibid ., pp. 15 - 17 . See: M. Weber , Theory of Economic and Social Organization . New York : The Free Press, 1969 .

(2) Ibid , p. 12 .

ب - نظرية الملكية في الفكر الاقتصادي الغربي :

لقد كانت الرأسمالية إبان تأسيسها واقعة تحت إعتقاد أن الحياة الاقتصادية تسير وفقاً لقوي طبيعية وأن هذه القوي الطبيعية التي تتحكم في الحياة الاقتصادية إنما تعمل لخير البشرية وسعادتها شريطة أن تعمل بحرية مطلقة . ومعني ذلك أن أي تدخل للحد من حرية هذه القوي الطبيعية يعتبر جريمة لأنه سوف يعطل هذه القوانين الطبيعية التي تعمل لسعادة البشرية من الناحية الاقتصادية.(١) ويعبر جون لوك G. Loucke عن ذلك بأنه ينبغي للقانون (٢) الطبيعي أن يحكم تصرفات الإنسان في جميع أنحاء العالم وبناء عليه فلكل إنسان حق طبيعي في أن يحيا متمتعاً بأقصي الحريات بما في ذلك حرية التملك . (٣)

إلا أنه اتضح ضعف هذا الإعتقاد علي أساس أن القوي الطبيعية إنما تعمل تلقائياً بصرف النظر عن درجة حرية المناخ الذي تعمل فيه . ولذلك فقد أصبح الرأسماليون الحداثي أكثر إقتناعاً بعدم وجود أي أساس علمي تقوم عليه الرأسمالية وإنما هي في الواقع تستند علي مجموعة من القيم الخلقية والأفكار العلمية . وبعبارة أخري إنما يحكم للرأسمالية أو عليها ، هو مدي ماتحققه من سعادة الفرد وكرامة للمجتمع أو بمدي ماتصيب المجتمع من شقاء أو صراعات . وهذه القيم الخلقية تتجسد في مبدأ الحرية الفردية التي تجعل من الرأسمالية ضرورة اجتماعية

---

(١) شعبان فهمي عبد العزيز ، رأس المال في المذهب الاقتصادي الإسلامي : دراسة مقارنة ، القاهرة : الإتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ، ص ص ١٠٧ - ١١٠ .

(٢) انظر : محمد باقر الصدر ، اقتصادنا ، بيروت : دار الفكر ، ١٩٧٣ ، ص ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢١٦.

(٣) انظر : صلاح الدين نامق ، النظم الاقتصادية المعاصرة: دراسة مقارنة ، القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٨ ، ص ٧٦ .

لتحقيق مصلحة الفرد والمجتمع معاً ووسيلة فعالة لتنمية الثروة القومية ، وباعتبار أن الحرية الفردية معني يجسد إنسانية الإنسان . (١)

وعلي أساس من الحرية الفردية قامت نظرية الملكية الخاصة لدي الرأسمالية ولقد وصل إقتناع الفكر الرأسمالي بنظريته في الملكية الخاصة وحرية التملك إلي درجة أنها تمثل " روح الرأسمالية " ذلك أن الملكية الخاصة في المذهب الرأسمالي هي الشكل الوحيد للملكية والذي يسمح له بالإنطلاق إلي كل مجالات وميادين الثروة. أما مبدأ الملكية العامة فإن الرأسمالية لاتعترف بوجوده إلا إذا حتمت ظروف استثنائية فقط يمر بها المجتمع ضرورة الخروج عن القاعدة العامة وهي الملكية الخاصة التي قيدت الملكية العامة . (٢) ومن البديهي أن ينشأ من حرية التملك تفاوت بين الأفراد في حجم الملكية نظراً لتفاوت هؤلاء الأفراد في مواهبهم وقدراتهم . وتدعو الرأسمالية إلي تعميق هذا التفاوت وأنه كلما كان ذلك التفاوت أكثر عمقاً كلما كان في صالح الفرد والمجتمع نظراً للتوافق التلقائي بين هاتين المصلحتين .

وباختصار فإن الرأسمالية تري أن الوسيلة لتحقيق الصالح العام يتمثل في إطلاق الحرية للملكية الخاصة وأن أي تدخل للحد من الحرية هو ضد مصلحة الفرد وفي نفس الوقت ضد مصلحة المجتمع . (٣)

---

(١) شعبان فهمي عبد العزيز ، مرجع سابق .

(٢) محمد باقر الصدر ، مرجع سابق ، ص ٢١٦

(٣) شعبان فهمي عبد العزيز ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٩ - ١١٠

٢ - الفكر الماركسي :

أ - كارل ماركس والعلاقة بين القوي السياسية والاقتصادية:

يري ماركس أن أي مجتمع أيا كانت مرحلة تطوره التاريخي إنما يعتمد علي أساس اقتصادي . هذا الأساس الاقتصادي يسميه ماركس " طريقة الإنتاج Mode of Production " التي تتركب بدورها من عنصرين أساسيين هما : (أ) قوي الإنتاج أو الترتيبات التكنولوجية والفيزيقية للنشاط الاقتصادي . (ب) العلاقات الاجتماعية للإنتاج أو الإرتباط الإنساني الضروري الذي يحتمه النشاط الاقتصادي. ويسمي ماركس طريقة الإنتاج ككل باسم البناء الاقتصادي للمجتمع . غير أن المجتمع لايتركب فقط من مثل هذه الترتيبات الإنتاجية وإنما يعتمد علي البناء الاقتصادي للمجتمع . وهذا ما أشار إليه ماركس باسم " البناء الفوقي Super Structure " (مثل النظم السياسية والقانونية والدينية ..... الخ) (١) .

ويقول ماركس في أحد كتبه " أن مجموعة علاقات الإنتاج تكون البناء الاقتصادي للمجتمع ، ذلك البناء الذي يمثل البناء الحقيقي الذي تستند عليه البناءات الفوقية السياسية والقانونية ، لذلك فإن طريقة الإنتاج هي التي تحدد الطابع العام للعمليات الاجتماعية والسياسية والروحية للحياة في المجتمع " . (٢)

ويفسر ماركس ذلك الإعتماد – أي اعتماد النظم الاجتماعية والسياسية والقانونية – علي النظام الاقتصادي علي النحو التالي : يعتبر بناء الطبقة أو تقسيم المجتمع إلي طبقة تملك القوة والثروة وأخري معدمة ومسلوبة القوي أول مجموعة

---

(1) Smelser, N., Op. Cit., p . 7 .

(2) See : Marx, K., Critique of Political Economy. New York International Library, 1904. p. 11

أساسية من العلاقات الاجتماعية التي تنبثق عن عملية الإنتاج . ففي ظل النظام الرأسمالي للإنتاج نجد أن هناك طبقتين أساسيتين هي طبقة البرجوازية وطبقة البروليتاريا . الأولي فوق العملية الإنتاجية وتجني ثمارها والثانية تمثل طبقة عمال الأجور الذين يشكلون القوي العاملة ولكنهم لايحصلون علي مكافآت مجزية لما يبذلونه من عمل لأنها لاتملك وسائل الإنتاج . ويذهب ماركس إلي أنه يمكننا أن نتوقع البناءات الفوقية للمجتمع كالدولة والكنيسة والمجتمع المحلي تعمل كلها لخدمة البرجوازية وتعمل كلها إلي مجتمع العمال ونشر الأيدلوجية التي تقنع العامة بأنهم غير مظلومين وأن صلاح أحوالهم سيأتي في المستقبل . (١)

ونحن إذا حاولنا أن نوضح العلاقة بين القوي السياسية والاقتصادية وفقاً لمنظور ماركس نجده يتصور أن الرأسمالي الذي يستحوذ علي القوي نظراً لوضعه في النسق الاقتصادي فهو يملك وسائل الإنتاج، كما يشتري جهد العاملين وعلي العكس من ذلك نجد العامل لايملك سوي عمله الذي يبيعه في مقابل أجر غير متكافئاً لمجهوده . وكما كان الرأسمالي يحتل مكانة أسمي في النسق الاقتصادية فإنه بذلك يكون قادراً علي استغلال العامل إما بإجباره علي العمل أو بالإستغناء عنه بآلات أكثر إنتاجية . وبالإضافة إلي ذلك تدعم قوة الرأسمالي من خلال وجود سلطات سياسية تفرض القوانين المجحفة لحقوق العمال . ومن هذا كله وتحت مثل هذه الظروف نجد أن القوي السياسية تعمل لخدمة القوي الاقتصادي أو بعبارة أخري يقف القطاع السياسي موقفاً إيجابياً وظيفياً مع القطاع الاقتصادي . ومع ذلك نجد ماركس يقرر أن مثل هذه العلاقة الوظيفية والإيجابية لن تستمر طويلاً فقد ذهب إلي أن كل نموذج للنسق الاقتصادي يحتوي علي ماأسماه ببذور هدمه . (٢)

---

(1) Ibid. , pp. 7 - 8

(2) Ibid ., p. 8 .

ولكن ما الذي تتضمنه هذه العملية فيما يرتبط بالعلاقة بين القوي الاقتصادية والسياسية في المجتمع ؟ إنها تعني أن العمال عندما يصبحون قوة أكثر تهديداً فإن القوي السياسية لن تعمل لخدمة القوي الاقتصادية بل قد تهدد بالإطاحة بالنظام الاقتصادي أي أن القوي السياسية في هذه الحالة تتوقف عن أن ترتبط بعلاقة وظيفية إيجابية بالقوي الاقتصادية بل تصبح معوقاً وظيفياً لها ، ففي الحقيقة يستطيع العمال من خلال الثورة السياسية لا من خلال العمل الاقتصادي أن يقضوا تماماً علي النظام الرأسمالي . (١)

هكذا ، كانت نظرة ماركس إلي العلاقة بين القوي السياسية والاقتصادية نظرة معقدة حيث يري أنه في المراحل الأولي لتطور النظام الاقتصادي نجد أن التنظيمات السياسية تدعم التنظيمات الاقتصادية ، بينما في المراحل الإنحلالية تتصارع القوي الاقتصادية والسياسية معاً ، وقد يؤدي هذا الصراع إلي الإطاحة بالنظام ولا بديل لذلك أبداً ، وهكذا نجد أن العلاقة الوظيفية الحقيقية بين القوي الاقتصادية والسياسية تعتمد في نظر ماركس علي مرحلة التطور التي يمر بها المجتمع . (٢)

ب - النظرية الماركسية في أصل وشكل الدولة :

يتساءل لينين " ما الدولة ؟ وماجوهرها ؟ ومادورها ؟ " ويأتي الإجابة علي النحو التالي : " الدولة لم تكن موجودة علي الدوام ، فقد كان زمن لم يكن للدولة فيه وجود ، فالدولة تظهر حيث يظهر إنقسام المجتمع إلي طبقات ، عندما يظهر المستثمرون في المجتمع البدائي ... لانري دلالة تنبئ بوجود الدولة ... الدولة لم توجد

---

(1) Ibid .

(2) Ibid .

قبل إنقسام المجتمع إلي طبقات ، ولكن بمقدار ما ينشأ وتتوطد . إن الدولة الة لصيانة سيادة طبقة أخري .. عندما ظهر الشكل الأول من أشكال تقسيم المجتمع وعندما ظهرت العبودية ... كان لابد من أن تظهر الدولة ... أي أن الدولة آلة لظلم طبقة من قبل أخري " . (١)

نفس الشئ يذهب إليه ماركس وأنجلز في أصل نشأة الدولة . فالدولة ليست بحال قوة مفروضة علي المجتمع من خارجه ، والدولة ليست كذلك صورة دوافع العقل، الدولة نتاج المجتمع عند درجة معينة من تطوره ، الدولة إفصاح عن أن واقع هذا المجتمع قد وقع في تناقض مع ذاته لايمكن حله ، لهذا استلزم وجود قوة تقف في الظاهر فوق المجتمع قوة تلطف الاصطدام وتبقيه ضمن حدود النظام . أن هذه القوة انبثقت من المجتمع والتي تضع نفسها مع ذلك فوقه وتنفصل عنه أكثر وأكثر هي "الدولة" . (٢)

"الدولة" في النظرية الماركسية ليست نظاماً بديهياً أو حتمياً ولازماً لوجود الجماعة، وإنما اقترنت بالضرورة بإنقسام المجتمع إلي طبقات أصبحت الدولة – بحكم الإنقسام – أمراً ضرورياً . وبمعني آخر أن الدولة نشأت من الحاجة للسيطرة علي الصراع الطبقي أو هي تنظيم الطبقة المالكة لحريتها من الطبقة التي لاتملك.

وبما أن الدولة هي النظام الذي يجمع مصالح الطبقة المالكة والمسيطرة، فإن شكل الدولة يتحدد وفقاً لطبيعة مصالح هذه الطبقة المسيطرة . وبعبارة أخري فإن شكل الدولة يتحدد دائماً ، في كل عصر ، علي حسب النظام الاقتصادي السائد فيه.

---

(١) طارق حجي ، أفكار ماركسية في الميزان . القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ، ص ص ٢١ – ٢٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣ .

وإنطلاقاً من تحليل ماركس بأن تناسباً بين القوي الإنتاجية وسائر النظم الفوقية، فإن كل مرحلة من مراحل التاريخ يقابلها شكل معين بالذات من أشكال الدولة . ففي عصر الرق كانت هناك دولة ملاك العبيد ، وفي عصر الإقطاع ، فإن أهم مايميز الدولة هو حمايتها للملكية الإقطاعية فالدولة لم تكن إلا إدارة إقطاع الفلاحين للسادة الإقطاعيين . وفي النظام الرأسمالي ، فإن السيطرة تكون لأرباب الأعمال الرأسمالية وهدف الدولة هو تدعيم طريقة الرأسمالية . أما عندما تقوم البروليتاريا بثورتها فإن النظام سيؤدي إلي ظهور دولة جديدة تهدف إلي المحافظة علي الملكية الجماعية وتكفل حماية مصالح الطبقة العمالية المسيطرة . (١)

من كل هذا يتضح بالنسبة للنظرية الماركسية أن وجود الدولة مرتبط بإنقسام المجتمع إلي طبقات . ومن ثم فإن وجود الدولة مرتبط بوجود تناقض عدائي بين طبقات المجتمع ، وعليه فإنه إذا ماوجد مجتمع خال من هذا التناقض فسوف تنعدم الحاجة للدولة " كنظام " . وبالنسبة للماركسية فإن البروليتاريا سوف تحطم كل صور الإستغلال ، وعندئذ سوف تختفي الدولة بالضرورة . ولكن لن يحدث هذا مرة واحدة وبطريقة فجائية بل تحتاج إلي فترة إنتقال . (٢)

إن المسألة الأساسية بالنسبة للنظرية الماركسية هي المتعلقة بمبدأ " نظام الدولة " . فبالرغم من أن الماركسيون يرون أن نظام الدولة ليس نظاماً طبيعياً ، إلا أن في النهاية سوف تمثل الدولة – حقاً – المجتمع بأكمله حيث لاتوجد طبقة ينبغي قمعها ، فإن أول عمل تبرز فيه الدولة حقها بوصفها ممثلاً للمجتمع بأكمله – تملك وسائل الإنتاج باسم المجتمع ، هي في الوقت نفسه آخر عمل تقوم به بوصفها دولة. وعندئذ يصبح تدخل الدولة في العلاقات الاجتماعية أمراً لا لزوم له وبدلاً من حكم

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ٢٥ – ٢٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ص ٢٨ – ٢٩

الناس - ينشأ توجيه الأدوار وإدارة عمليات الإنتاج . (٢)

والحق أن الماركسيين يفرقون بين أمرين بين إلغاء الدولة وإضمحلالها ، فالدولة كنظام لاتلغي ، إنما الدولة البرجوازية - كشرط - هي التي تلغي مرة بقيام الثورة البروليتارية . وعندما تستولي البروليتاريا علي السلطات فإن هذا لايعني أن المجتمع سوف يتحول بين ليلة وضحاها إلي الشيوعية . لذلك فإن نظام الدولة يبقي ، لكن الدولة الإشتراكية الجديدة تختلف في أساسها ووظائفها عن الدولة البرجوازية ، وباختصار فإن الدولة في النظرية الماركسية لاتنتهي بقيام الثورة البروليتارية وإنما الذي يتحطم هو نظام الدولة البرجوازية وتعمل الدولة الإشتراكية علي تصفية آثار الإستغلال فتلغي ملكية الأفراد لوسائل الإنتاج وتصبح بأكملها ملكاً لمجموع الشعب . وعندما يبلغ التطور حد الشيوعية ويضمحل نظام الدولة تماماً باضمحلال الحاجة لوجودها ، سيوجد من ناحية أخري نظام جديد لايعرف تقسيم العمل وستزول كل تفرقة بين العمل الفكري والعمل اليدوي ، ولن يوجد أي تعارض أو تضاد بين الأفراد من الناحية المادية ، فالكل يحصل علي مايشبع حاجاته وسيوجد نظام جديد في الإدارة الذاتية للأشياء . (١)

جـ - نظرية الملكية في الماركسية :

تقوم الملكية لدي الماركسية علي مبدأ الملكية الجماعية لكل مصادر الثروة الطبيعية ووسائل الإنتاج الرأسمالية . ومعني ذلك أن نظرية الملكية في الماركسية لاتفرق بين عنصر الطبيعة وعنصر رأس المال ، فإذا كانت مصادر الثروة الطبيعية تخضع للملكية العامة فإن رأس المال لابد وأن يفقد صفته الطبيعية عندما كان

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ٢٩ - ٣٢ .

خاضعاً لنظرية الملكية الخاصة قبل الإنتقال إلي الماركسية لتؤول ملكيته إلي شكل الملكية العامة ، ولذا فإن التأميم عند تطبيق الماركسية يعتبر وسيلة ضرورية من ضروريات الاقتصاد الماركسي ولهذا بعد قيام الثورة في ١٩١٧ كان أول عمل لينين هو تأميم شامل لكل مصادر الثروة الطبيعية وعناصر رأس المال . (١)

ونقدت الماركسية الملكية الخاصة – كظاهرة تاريخية – استنفدت مبررات وجودها بمجرد وصول مسيرة التاريخ إلي الماركسية .

ذلك أن الماركسية تربط بين القيمة التبادلية والعمل من ناحية علي أساس أن العمل مصدر القيمة ولكن من ناحية أخري تربط بين القيمة التبادلية والملكية الخاصة علي أساس أن من يخلق قيمة تبادلية فإن من حقه إمتلاك هذه القيمة التبادلية التي مصدرها عمله – ملكية خاصة . ولكن هذه الملكية الخاصة التي تقوم علي نظرية القيمة تظل مشروعة ما لم يصل المجتمع البشري إلي عنصر الإنتاج الرأسمالي الذي يدفع فيه المالكون مصادر ووسائل الإنتاج التي يمتلكونها إلي من لايملكون لكي يمارسوا عليها العملية الإنتاجية في مقابل الأجور التي يدفعونها لهؤلاء الأجراء . فتكون النتيجة أن يحقق المالكون أرباحاً طائلة في فترة وجيزة تعادل أو تفيض عن القيمة التبادلية لوسائل الإنتاج التي كانوا يمتلكونها . وعلي ذلك فلا مبرر لوجود الملكية الخاصة في ظل مجتمع لا طبقي . (٢)

وواضح أن الماركسية تربط بين رفضها للملكية الخاصة وبين التركيب الطبقي ومبدأ الملكية الخاصة ، وطالما أنها تسعي للمجتمع اللاطبقي .إذا لامبرر لوجود

---

(١) شعبان فهمي عبد العزيز ، مرجع سابق ، ص ١١٦ – ١١٧ .

(٢) محمد باقر الصدر ، مرجع سابق ، ص ٥١.

(٣) شعبان فهمي عبد العزيز ، مرجع سابق ، ص ١١٧ .

الملكية الخاصة ولترجع الإنسانية إلي فطرتها الأساسية وهي الملكية الجماعية لكل مصادر الثروة الطبيعية ووسائل الإنتاج الرأسمالية . (٣)

ثانيا : النظرية الإسلامية المفسرة لدور الدولة في المجال الاقتصادي :

ا - الطريق إلي إكتشاف النظرية في الاقتصاد الإسلامي :

قبل أن نقدم القاعدة العامة للنظرية الإسلامية في الاقتصاد يجب أن نجيب علي السؤال التالي : هل هناك دليل يقيني علي وجود النظام الاقتصادي في الإسلام كدين ؟ . نجيب بأنه إذا كان موضوع وسائل إشباع الحاجات من أهم الموضوعات التي يعالجها علم الاقتصاد فإننا نجد في القرآن الكريم مايشير إلي هذه الموارد ويقرر أن الله قد حشدها للإنسان . (١) وإن كان المال والعمل هما ركيزتا النظريات الاقتصادية باعتبارهما مصدر كل حاجيات الحياة فإننا نجد في كتاب الله الكثير من الآيات التي تتحدث عن المال وعن سياسته وطرق توزيعه . (٢) بل إننا نجد التلخيص الكامل للعمليات الاقتصادية كلها في كلمة ككلمة " البيع " التي نجدها في

---

(١) انظر : القرآن الكريم : ابراهيم ٣٢ - ٣٥ ، فاطر ٢٧ - ٢٨ .

(٢) " آمنوا بالله ورسله وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه " ، (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل" ، "لتبلون في أموالكم وأنفسكم " ، " وآتوا اليتامي أموالهم " ، " خذ من أموالهم صدقة " ، "للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن " ، " ان الله اشتري من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة " ، " وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم " ، "وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله " .

(٣) أحمد النجار ، المدخل إلي النظرية الاقتصادية في المنهج الإسلامي ، الكويت : دار الفكر ، ١٩٧٣ ، ص ٢٨ .

القرآن ، ذلك أن البيع يسبقه إنتاج مايحيط بذلك الإنتاج من علاقات وهو في حد ذاته تعبير عن توزيع كما أنه يعقبه إستهلاك وبذلك فإن كلمة " البيع " التي نجدها في القرآن الكريم تعبر عن كل العمليات الاقتصادية في إيجاز وشمول . (٢)

أما عن القواعد التشريعية في المجال الاقتصادي فنجد الدكتور محمد عبد الله العربي يبين أن " التنظيم الاقتصادي المعاصر سواء في الاقتصاد الشرقي أو في الاقتصاد الغربي لايخرج عن توجيهات في شأن دعامتي المال والعمل " . أما عن التكاليف التي تفرضها التعاليم الخلقية العقيدية علي ملكية المال فيقول " هذه التكاليف حق مالك المال من حيث أنها تكاليف بأمر أو نهي إزاء ما في حوزته من المال ، تكليف بفعل يتصل بهذا المال أو تكليف بالإمتناع عن فعل ، فهي إيجابية وسلبية بهذا المعني ، وعلي هذا الوجه تقيد حرية المالك في كيفية استثمار ماله وفي طرق التصرف فيه . كما ترسم له الوسائل الجائزة في كسب المال ، فإذا لم يأخذ مالك المال بهذه التكاليف كان آثماً وظالماً لنفسه وله في الآخرة جزاء الظالمين . وإذا نهض بها فقد وعده الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة " . (١)

ويذهب الأستاذ محمد المبارك إلي أن " كل نظام اقتصادي يحدد في قواعده التشريعية حقوق الإنسان المتولدة من جهده والطرق التي تكسبه ملكية الأشياء المستخرجه أو المعنوية أو ملكية المال (رأس المال والنقد) والعلاقات الحقوقية والمالية بين الأفراد من موضوعات العمل والإنتاج والمال وكذلك العلاقات الحقوقية بين الأفراد من جهة والدولة أو المجتمع في المجال الاقتصادي من جهة أخري . أن القواعد التشريعية في كل نظام اقتصادي تبحث في تحديد الحقوق والتشريعات في

---

(١) محمد عبد الله العربي ، النظم الإسلامية . السودان : مطبوعات جامعة أم درمان الإسلامية ، معهد الدراسات الإسلامية ، ١٩٦٨ ، ص ص ٩٩ - ١٠٧ .

(٢) محمد المبارك ، نظام الإسلام : الاقتصاد : مبادئ وقواعد عامة . بيروت : دار الفكر ، ١٩٧٢ ، ص ٣٢ .

ميدان الإنتاج والملكية ومايتصل بذلك" . (٢)

إن المطلع علي كتب الفقه يجد أنها عامرة بالكثير من مجموعات أحكام الإسلام حتي إننا لنجد فصولها مبوبة تحت عناوين : كباب البيع ، باب الأجارة ، باب الوكالة ، باب الشركة .. الخ . إن في هذه الأحكام الكثير من التشريعات التي تنظم تفصيلات العلاقات المالية بين الأفراد وحقوقهم الشخصية والعينية إستمداداً من المذهب الإسلامي للاقتصاد . فالإسلام نظام شامل للحياة والاقتصاد جزء من هذه الحياة . فإننا ، إذن ، مطالبون بأن نضع أيدينا علي الوجه الحقيقي للاقتصاد الإسلامي وأن نحدد هيكله العام وأن نكشف عن قواعده الفكرية ونميز ملامحه الأصلية. علي أية حال فإن هناك الكثير من التحفظات التي ينبغي أن نكون علي حذر ونحن ندرس النظرية الإسلامية في الاقتصاد ومنها : (١)

١ – لاندرس قضايا الاقتصاد الإسلامي منفصلة بعضها عن البعض الآخر . فلايمكن مثلاً دراسة حكم الإسلام في تحريم الربا منفصلاً عن نظرة الإسلام الشاملة إلي المال ووظيفته أو الصور الإسلامية المختلفة للاستثمار أو حكم الزكاة وحكم الإسلام في الملكية الخاصة .

٢ – ينبغي ألا ندرس مجموع الاقتصاد الإسلامي بوصفه كياناً منفصلاً عن سوائر الكيانات الاجتماعية والسياسية الأخري في الفكر الإسلامي وأن ندرك بوعي وبصدق أنواع العلاقات والتأثيرات القائمة بين هذه الأجزاء باعتبارها تشكل في النهاية وحدة واحدة .

٣ – يجب في نظرتنا إلي الاقتصاد الإسلامي أن يكون واضحاً فيها ومأخوذاً في الاعتبار الأرضية الخاصة التي تنشأ عليها .

---

(١) أحمد النجار ، مرجع سابق ، ص ص ٣٤ – ٣٥ .

٤ - أن إكتمال النظرية الإسلامية الاقتصادية في كافة مظاهر الحياة مرجعه في المقام الأول بأن توضع أو يوضع أجزاء منها - علي الأقل - موضع التطبيق العلمي .

إن أهم خصائص النظرية الإسلامية متمثلة في الأوجه التالية : (١)

١ - إرتباط الاقتصاد الإسلامي بالعقيدة حيث نجد دائماً الرقابة التي يحسها المسلم من عالم الغيب .

٢ - إرتباط الاقتصاد الإسلامي بمشاعر وعواطف العقيدة والمتمثلة في قضية الحلال والحرام في كل وحدة من وحدات السلوك الاجتماعي .

٣ - إرتباط الاقتصادي الإسلامي بمفاهيم الإسلام عن الكون باعتباره مسخراً له ولخدمته .

٤ - إرتباط الاقتصاد الإسلامي بمفاهيم عن الحياة وطريقته الخاصة في تفسير الأشياء .

٥ - أن النظرية الإسلامية الاقتصادية ليست في المحل الأول نظرية إمكانيات مالية بمقدار ماهي قضية تعبئة الطاقات الاجتماعية وبعبارة أخري فإن القضية ليست قضية اقتصاد وبنوك بمقدار ماهي قضية تقيد الإنسان وتكون الأمة الإسلامية "كنتم خير أمة اخرجت للناس" .

نحن في حاجة ماسة إلي أن يلقي الضوء علي الفكر الاقتصادي لكبار المفكرين في التاريخ الإسلامي من أمثال أبي يوسف (المتوفي ١٨٢ هـ) ويحيي بن أدم (المتوفي ٢٠٣ هـ) والإمام الغزالي (المتوفي ٥٠٥ هـ) وابن رشد (المتوفي

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ٣٥ - ٣٧ .

٥٩٥هـ) وعز الدين بن عبد السلام (المتوفي ٦٦٠ هـ) والفارابي (المتوفي ٣٣٩هـ) وابن تيمية (المتوفي ٧٢٨ هـ) والمقريزي (المتوفي ٨٤٥ هـ) وابن خلدون (المتوفي ٨٠٨ هـ) وكثير غيرهم .

إن مثل هذه الدراسة سوف تكشف جذور الفكر الاقتصادي الإسلامي المعاصر من جهة وفي إيضاح معالم تطور هذا الفكر خلال العصور التاريخية المتعاقبة من جهة أخري . وسيساعد ذلك بدوره علي إغناء علم الاقتصاد الإسلامي المعاصر وتوسيع مجالاته وتطبيقاته .

ويجب ونحن نسعي للكشف عن النظرية الإسلامية في الاقتصاد ألا ننزلق في منزلقين خطرين وهما :

أ - خطورة الخلط بين النظرية الإسلامية وبعض تطبيقاتها التاريخية في إطار زمان ومكان معينين . وتنشأ هذه الخطورة عندما يعجز الفكر الاقتصادي الإسلامي المعاصر عن التميز بصوره ولغته بين الفكر الإسلامي وبين تطبيقاته التاريخية .

ب - أما الخطورة الثانية فتنشأ عن اعتبار التجربة التاريخية متحكمة في الوقائع اللاحقة لها بمعني أنه ليس لنا أن نخرج علي ما فعلته الأمة قبلنا ولقد أدي ذلك بطبيعة الأمور إلي قلة الاعتماد علي القرآن والسنة مباشرة لاستنباط النظرية الاقتصادية الإسلامية . وكانت نتيجة ذلك مباشرة إيجاد نظرية اقتصادية إسلامية ذات قالب تاريخي بدلاً من القالب الفكري العقائدي .

بالإضافة إلي هذين المنزلقين فإن النظرية التاريخية لدراسة الاقتصاد الإسلامي قد أدت إلي قصور في شمول علم الاقتصاد الإسلامي . كما يلاحظ من استقراء الكتابات المعاصرة التي ركزت علي بعض القضايا مثل التخلف ، سوء

توزيع الثروة ، الاستهلاك .. الخ علي أنها القضايا الرئيسية في الاقتصاد الإسلامي بدلاً من التركيز علي آلية الحركة وكيفية تكوين المتغيرات الاقتصادية وسلوكها في اقتصاد مجتمع إسلامي . ولا يعني ذلك أننا لانبحث هذه القضايا ، بل تدرس ويقدم لها الحلول من خلال الإطار العام للنظرية الاقتصادية الإسلامية وليست علي أنها هي الاقتصاد الإسلامي .

والحق أن هناك صعوبات تحيط بدراسة النظرية الإسلامية الاقتصادية . وأولي هذه الصعوبات تكمن في الخلاف حول النظرية الإسلامية الاقتصادية نفسها إذ أن كثيراً من الكتاب الإسلاميين لايوافقون علي عبارة " النظرية الاقتصادية الإسلامية " علي أساس أنه إذا كانت النظرية تفسيراً للواقع أو لجزء منه بالاستناد إلي فرضيات معينة فإنه يمكن أن يكون هناك " نظريات اقتصادية إسلامية " وليس نظرية واحدة . أما الصعوبة الثانية فهي أن المصادر الإسلامية التي يعتمد عليها الباحث يجب أن يبين أنها من الإسلام ولكنها ليست هي الموقف الإسلامي الوحيد وهي بطبيعة الحال متأثرة بالمحيط الذي استنبطت فيه . (١)

وأخيراً فإنه يلاحظ أن الكتاب الإسلاميين في علم الاقتصاد قد اتبعوا واحداً من أسلوبين من أساليب البحث ، أسلوب الاستنباط من النصوص وأسلوب عرض المشكلات علي النصوص . أما الأسلوب الأول فهو أسلوب فقهي بطبيعته وقد استعمله الاقتصاديون الإسلاميون في العصر الحديث من أجل استنتاج مبادئ النظام الاقتصادي في الإسلام وإطاره القانوني العام من النصوص المتعددة في

---

(١) المملكة العربية السعودية ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، أثر تطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي في المجتمع . المجلس العلمي ١٧ ، ١٩٨٤ ، ص ص ٣٦ - ٤٣ .

القرآن والسنة . أما الأسلوب الثاني فقد استعمله المفكرون الذين شعروا بوطأة مشكلات الفقر والتخلف في العالم الإسلامي وحاولوا إيجاد الحلول اللازمة لها علي أساس من القرآن والسنة . ومما يجدر التنبيه أن هذين الأسلوبين إنما ينطبقان علي جانب من جوانب علم الاقتصاد الإسلامي ، وهو المتعلق بمبادئ النظام الاقتصادي الإسلامي وقواعده العامة ، في حين أن مجال تطبيقها في مجال دراسة الاقتصاد العام أو التوازن الاقتصادي في البنيان الاقتصادي الإسلامي أو نظريات الاستهلاك والإنتاج يكاد يكون معدوماً . ويجب أن يكون هناك أسلوب التحليل الرياضي والذي استخدمه أجيال الفقهاء من حيث استخدام القواعد والأحكام وفي استنباط الفروع من الأصول .

٢ - الإسلام والمشكلة الاقتصادية :

للإسلام تشخيص للمشكلة الاقتصادية يختلف عن التشخيص الرأسمالي والإشتراكي وبالتالي اختلفت أساليب معالجتها .

فمن حيث التشخيص لم يعتبر الإسلام المشكلة الاقتصادية كما تصورها الرأسماليون أنها قلة الموارد أو هي كما تصورها الماركسيون بأنها مشكلة التناقض بين قوي الإنتاج وعلاقات التوزيع . إنما مرد المشكلة في نظر الإسلام إلي الإنسان نفسه وتصور سلوكه سواء من حيث الإنتاج أو الإستهلاك أو من حيث التداول والتوزيع ، مما لا علاقة له بالطبيعة أو أشكال الإنتاج . أما من حيث الأرباح ، والحل بالنسبة للرأسماليون أن علي الدولة أن تبيح الحرية المطلقة للجميع لينتجوا ويكسبوا ويقتنوا دون قيد أو شرط ، أما الإشتراكيون فقد وثبوا علي نظرياتهم في الصراع بين الطبقات التركيز علي تغير أشكال الإنتاج بتصفية الملكية الخاصة والقضاء علي كبار " البورجوازيين " . فالمشكلة الاقتصادية في نظر الإسلام هي مشكلة ظلم الإنسان بسوء توزيع الثروة إلي جانب إهماله استثمار الطبيعة وموقفه السلبي منها

أو عدم استغلال جميع المصادر التي تفضل الله بها عليه استغلالاً تاماً وسوء استخدامه واستهلاكه لها . فهي في النهاية ترجع إلي سلوك الإنسان نفسه وتقصيره إما تجاه الموارد الطبيعية أو تجاه المجتمع . (١)

إن موضوع الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي ، هو من أكثر القضايا جدلاً وأكثرها تأثيراً ، خاصة في عصرنا الحديث الذي رفع شعار التنمية الاقتصادية . فتختلف الآراء والمواقف فيما إذا كانت هذه التنمية هي مسئولية الفرد والقطاع الخاص أم هي مسئولية الدولة والقطاع العام . ومايستتبع ذلك من آثار خطيرة تتمثل في التوسع أو التضييق في نطاق كل من الملكية الخاصة والملكية العامة أو بمعني آخر أن هذا الموضوع يتعلق بأسلوب معالجة المشكلات الاقتصادية وهل هو الأسلوب الفردي أو الجماعي الرأسمالي ممثلاً في الحرية الاقتصادية وتشجيع القطاع الخاص، أم هو الأسلوب الجماعي أو الإشتراكي ممثلاً في تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي. (٢)

---

(١) محمد شوقي الفنجري ، الإسلام والمشكلة الاقتصادية . الرياض : دار الوطن للاعلام والنشر ، ١٩٨٧ ، ص ص ٩٩ – ١٠٩ .

انظر أيضاً :

محمد شوقي الفنجري ، مفهوم ومنهج الاقتصاد الإسلامي . مكة المكرمة : دعوة الحق .

محمد شوقي الفنجري ، الوجيز في الاقتصاد الإسلامي . السعودية : منشورات دار ثقيف للنشر .

(٢) محمد شوقي الفنجري ، الإسلام والمشكلة الاقتصادية . مرجع سابق ، ص ١١٠ – ١١٥ .

ولاشك أن لكل من الأسلوبين الفردي متمثلاً في الاقتصاد الرأسمالي والأسلوب الجماعي متمثلاً في الاقتصاد الإشتراكي ، مزاياه وعيوبه ، ولا يرجح أحدهما علي الآخر سوي ظروف كل مجتمع . وهناك الأسلوب الإسلامي في معالجة المشكلة الاقتصادية متمثلاً في الاقتصاد الإسلامي الذي يقوم علي معالجة موضوعية في تحديد مجالات تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي وكيفية التدخل . (١)

المشكلة في الاقتصاد الرأسمالي الأصل هو حرية الأفراد في ممارسة نشاطهم الاقتصادي والاستثناء تدخل الدولة وقيامها ببعض أوجه النشاط الاقتصادي إذا استلزمته الضرورة . ويترتب علي ذلك أن الأصل هو الملكية الخاصة إذ هي في نظره مقدسة باعتبارها الباعث علي النشاط الاقتصادي وجوهر الحياة والاستثناء هو الملكية العامة إذا اقتضت الضرورة أن تباشر الدولة نشاطاً معيناً.

إن تقدير هذه الضرورة من حيث التضييق أو التوسع من تدخل الدولة وقيامها ببعض أوجه النشاط الاقتصادي أو لجوئها إلي تأميم بعض المرافق مرده ظروف الزمان والمكان .

المشكلة في الاقتصاد الإشتراكي الأصل هو تدخل الدولة وتقررها مباشرة النشاط الاقتصادي والاستثناء هو ترك الأفراد في ممارسة بعض أوجه هذا النشاط ويترتب علي ذلك أن العمل حق الملكية العامة والاستثناء حق الملكية الخاصة لبعض وسائل الإنتاج يعترف بها النظام بحكم الضرورة ، إذن الملكية الخاصة في نظره غير مرهونة بدعوي أنها سبب كل المشكلات الاجتماعية . وهذا الاستثناء قد يضيق أو يتسع باختلاف ظروف كل مجتمع ولعل هذا مايجعل الاقتصاد اشتراكياً طالما لم يعد الاستثناء هو القاعدة . (٢)

وفي الاقتصاد الإسلامي تعتبر الحرية الاقتصادية للأفراد وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي كلاهما أصل يتوازنان إذ لكل منهما مجاله بحيث يكمل كلاهما

---

(١) عبد الهادي علي النجار ، الإسلام والاقتصاد ، الكويت : عالم المعرفة .

(٢) محمد شوقي الفنجري ، الإسلام والمشكلة الاقتصادية ، مرجع سابق ، ص ١١٥ .

وكلاهما مقيد وليس مطلقاً . ويترتب علي ذلك أن الاقتصاد الإسلامي يقر الملكية المزدوجة : الخاصة والعامة وكلاهما كأصل يكمل الآخر وكلاهما ليس مطلقاً بل هو مقيد بعدة قيود باعتبارهما أمانة واستخلاف ومسئولية ، من أحال كلا من الملكية الخاصة والعامة إلي مجرد وظيفة اجتماعية أو شرعية يسأل عنه الفرد أو الدولة .(١)

وفي مجال النشاط الاقتصادي فالدولة في الإسلام ليست عنصراً بديلاً ولامنافساً للأفراد ، وإنما هي مجرد عنصر مكمل . فإذا كان فرض الكفاية علي الأفراد القيام بكافة أوجه النشاط الاقتصادي الذي يتطلبه المجتمع ، فإنه إذا عجز الأفراد عن القيام ببعض أوجه هذا النشاط ، فإنه في مثل هذه الأحوال يعد شرعاً "فرض عين" علي الدولة أن تتدخل وأن تقوم بأوجه هذا النشاط . وواضح أن هذا التدخل ليس مصادرة أو معارضة أو منافسة لحرية الأفراد أو حقهم في القيام بمختلف أوجه النشاط الاقتصادي ، وإنما هو للتكامل والتعاون من أجل تحقيق الصالح العام بحيث يجب أن يوزن ذلك التدخل في سببه وفي مداه بقدر ماتقتضيه الضرورة أو المصلحة .

وثمة صور أو مجالات يفترض فيها الإسلام تدخل الدولة ابتداء ومقدماً ومن قبل ذلك ضمان حد الكفاية والكفاف لكل فرد باعتباره حقاً يعلو كل الحقوق وبدونه لاتستقيم عباده . ومن ثم أقام الإسلام مؤسسة خاصة هي مؤسسة الزكاة لتحقيق التوازن الاقتصادي بين أفراد المجتمع والعدالة في توزيع الثروات والدخول .

وإذا كان الإسلام قد أقر الملكية الخاصة وحماها فقد وضع لها قيوداً عديدة ليس فحسب من حيث إكتسابها والتزاماتها ، وإنما أساساً من حيث مجال وكيفية استعمالها مما لانجد له مثيلاً في أي نظام اقتصادي آخر . كذلك أقر الملكية العامة

(١) انظر : غريب سيد أحمد ، الاقتصاد الإسلامي ـ الأسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٢.

متمثلة في ملكية الدولة للمرافق الأساسية وكافة الأراضي التي لامالك لها . وباختصار فان الاقتصاد الإسلامي يسعي إلي سعادة الإنسان ليكون بحق خليفة الله في أرضـــه .(١)

٣ - الدولة والاقتصاد في الفكر الاقتصادي الإسلامي :

أ - طبيعة ومفهوم الملكية في الإسلام :

للملكية تعريفات كثيرة تتفق معظمها في معناها ومدلولها . فقد عرفها القرافي بأنها " حكم شرعي قدر وجوده في عين أو منفعة ، يقتضي تمكين من أضيف إليه من الأشخاص ، من إنتفاعه بالعين أو بالمنفعة أو الاعتياض عنها ، مالم يوجد مانع من ذلك " . (٢)

وقد عرفها رجال القانون بأنها " سلطة تمكن صاحبها من استعمال الشئ والإفادة منه بجميع الفوائد التي يمكن الحصول عليها منه ، علي نحو مؤيد وقاصر علي المالك " (٣) . كما عرفها آخرون بأنها " حق يعطي صاحبه سلطة علي الشئ ، تجعل له فيه ولاية وملكية ، وشموله جميع وجوه الاستعمال والانتفاع والاستهلاك مالم يلزم من ذلك ضرر بالغير " . (٤)

كل التعريفات السابقة تشير إلي حقيقة أن الملكية تفيد آثارها بالنسبة لمن ثبتت له ، فيما يتعلق بحق التمتع بتلك الآثار ، علي نحو لا يجعل هذا الحق مطلقاً ،

---

(١) محمد شوقي الفنجري ، *الإسلام والمشكلة الاقتصادية* ، مرجع سابق ، ص ١٥٥ .

(٢) محمد الحفيف ، " بحث عن الملكية الفردية وتحديدها في الإسلام " ، مقدم لمؤتمر مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٦٤ ، ص ٩٩ .

(٣) ابراهيم الطحاوي ، الاقتصاد الإسلامي ، مذهباً ونظاماً : دراسة مقارنة القاهرة ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، ١٩٧٤ ، جـ ١ ، ص ١٧٣ .

(٤) نفس المرجع .

وإنما حق مقيد " مالم يوجد مانع في ذلك " أو " إمكان الحصول " أو " مالم يلزم من ذلك ضرر بالغير " . وهذا كله يعني أن حق الملكية ليس مطلقاً في الآثار المترتبة عليه، وإنما هو حق مقيد بعدم الإضرار بالغير أو بعدم وجود المانع .

ولقد كانت الملكية في مبدأ أمرها فردية ، ثم اقتضت الظروف الاجتماعية للإنسان أن توجد إلي جوار ملكيته الفردية ، ملكية جماعية ، كانت تتطور ، مداها تبعاً لتطور الإنسان في علاقته مع غيره ، ونوع تلك العلاقات ، ابتداء من الأسرة ، فالقبيلة ، فالإقليم ، فقد وجدت ملكية الأسرة ، ثم ملكية القبيلة وأخيراً ملكية المجتمع بواسطة الدولة . وذلك أنه منذ ظهرت القبيلة ، ورأي الفرد نفسه في نطاقها جزءاً منها كدولة صغيرة ، وأنه في حاجة إلي معاونتها وحمايتها ، فهنا ولأول مرة ظهرت أهمية الملكية العامة بالنسبة لبعض الحاجات مثل المراعي والأنعام ، وكل ذلك إلي جوار الملكية الفردية التي ظلت هي الأصل الملازم للإنسان في كل حال وفي كل زمان سواء قبل ملكية الأسرة ، أو مع ملكيتها ، أو مع ملكية القبيلة ، أو مع ملكية الدولة .(١)

وعموماً يمكن القول بأن الملكية ظاهرة اجتماعية إنسانية لازمت الإنسان منذ زمن بعيد ، ولقد اقتصرت في أول الأمر علي مجرد " ملكية الانتفاع " الشخصي للإنسان بالأشياء ، ثم انتقلت بعد ذلك إلي مرحلة التملك للأشياء نفسها ، ملكية حيازة واستئثار . ومن ثم يمكن القول بأن الملكية أمر أساسي وفطري للإنسان وبالتالي فإن أي محاولة لإلغائها إنما هي مصادرة لفطرة وطبيعة الإنسان . ومع ظهور الملكية الجماعية ، فإن الموازنة بينها وبين الملكية الفردية وتحديد العلاقة بينهما، كانت وستظل إلي الأبد إحدي جوانب المشكلة الاقتصادية : علي أية حال.

---

(١) نفس المرجع ، ص ١٧٤ .

سوف نعقد مقــارنة بــين طريق ومفهوم الملكيــة في المجتمــع الرأسمالي والإشــتراكي والإسلامي.(١)

الملكية في المجتمع الرأسمالي فإن الملكية في المجتمع الرأسمالي ملكية خاصة للأفراد ، بلا قيود وحدود قصوي ، ملكية تحميها الدولة تطبيقاً للقوانين التي يسير عليها المجتمع الرأسمالي . وهذا يعني أن المجتمع الرأسمالي يقوم علي الملكية الخاصة كأساس للبناء الاقتصادي الرأسمالي وإن كان هذا لايمنع – ولكن في أضيق الحدود – من أن تنتزع الدولة هذه الملكية إذا اقتضت المصلحة العامة ذلك، لإقامة بعض المرافق العامة التي لاتكون بطبيعتها ملكاً للأفراد (مثل الطرق – والخدمات العامة) ولكن بشرط أن تدفع الدولة إليهم تعويضاً عن ذلك . فالأصل في المجتمع الرأسمالي هو الملكية الخاصة ، يعني الاستثناء هو الملكية العامة .

الملكية في المجتمع الإشتراكي ، أما المجتمع الإشتراكي فإن الملكية فيه ملكية جماعية أي ملكية المجتمع ككل . أو بعبارة أخري ، ملكية جميع أفراد الجماعة الواحدة، وقد يســمح بشئ منها للأفراد في أضيق الحدود . فالأصل في المجتمع الإشــتراكي هو الملكية العامة بينما الاستثناء هو الملكية الخاصة في أضيق حدودها.

الملكية في المجتمع الإسلامي ، أما في المجتمع الإسلامي فالملكية فيه لله تعالي ، وتتنوع إلي ملكية خاصة وملكية عامة ، جنباً إلي جنب ، فالملكية الخاصة مباحة في الإسلام ، بمعني أن الفرد يملك الملكية والإنتفاع بها ، في وقت واحد، ومن ثم يكون له حق التصرف فيها بالبيع والرهن والوصية والتوريث ، وما إلي ذلك من سائر التصرفات القانونية التي تجوز لمالك العين في النظام الرأسمالي . نجد أن المالك في الإسلام لايملك ملكية أصلية كما هو الشأن في النظام الرأسمالي ، وإنما

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٠٥ – ٢٠٦ .

هو مستخلف علي العين التي يحوزها ، كمالك استخلاف استغلال وإدارة . ومن ثم فلا يحميها المجتمع في كل الأحوال ، بمعني أن للوالي إذا تبين له أن هذا الحائز (المالك المستخلف) لا يستغل الملكية استغلالاً يضمن أداءها لوظيفتها الاجتماعية، أن يستولي عليها منه ، مع رعاية حاجته بتعويضه تعويضاً عادلاً مما يؤكد أن حماية المجتمع للملكية الخاصة في الإسلام ، ليست قائمة في جميع الظروف وعلي أية صورة من صور الاستغلال ، وإنما تحميها الدولة طالما كانت تؤدي وظيفتها الاجتماعية.

ولا شك أن كون الملكية الخاصة في الإسلام قائمة علي هذا المفهوم ، فإن هذا من شأنه أن يجعل المالك يتقبل لشرعية الحد من سلطته وفقاً لمتطلبات المصلحة العامة للجماعة ، لأن الملكية بذلك المفهوم وظيفة اجتماعية يسندها الشارع إلي الفرد، يســاهم في حــل أعباء الخلافة التي شرف الله بها الإنسان ولكنها ليست حقاً ذاتياً له .(١)

وفقاً لهذا الموقف يسمح بإنتزاع المال من يد صاحبه في بعض الأحيان فالنصوص الإسلامية تؤكد عن أن الأرض إذا لم يقم صاحبها باستثمارها ورعايتها وفقاً لمتطلبات الخلافة تنتزع منه ويسقط حقه فيها أو تعطي لآخر . (٢)

ويجب الإشارة إلي أن الملكية العامة جائزة في الإسلام بجانب الملكية الخاصة، فيكون الأصل في المجتمع الإسلامي هو وجود كل من الملكيتين ، الخاصة

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٠٦ .

(٢) المرجع السابق .

أنظر أيضاً :

علي عبد الرسول ، المبادئ الاقتصادية في الإسلام والبناء الاقتصادي للدولة الإسلامية . القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٦٨ ، ص ص ٩٧ – ١٥٠ .

والعامة جنباً إلي جنب ، وهي في كلتا الحالتين ليست ملكية أفراد خالصة ولا هي ملكية خالصة كذلك للمجتمع ككل ، وإنما هي ملكية الله سبحانه وتعالي . فالإسلام يقرر أن " المالك " هو الله وحده وأن المال مال الله وأنه أمانة في يد الإنسان لاستثماره ومن ثم فهو أمين عليه ، وبالتالي مكلف برعاية الأمانة وأداء. حقها نحو الله والناس وعلي أساس من هذا الحل الإسلامي الشامل يقوم النظام الاقتصادي في الإسلام ، إنسانياً أخلاقياً بريئاً من عيوب جميع الأنظمة الاقتصادية الأخري ، فلافردية مطلقة بفعل مصلحة الفرد مقدمة علي كل المصالح دون أي إلتزام نحو المجتمع، تتيح له أن يصنع مايشاء دون أن توقفه مثل أو قيم . كما لا إجماعية مطلقة تتجاهل ذاتية الفرد ولا تقيم لكيانه وزناً في تكوين المجتمع وخط سيره وتعامله كأنه جزء من آلة كبيرة لا حرية ولا إرادة في تصرف ، ولكن الإسلام اختار الحل الوسط الذي يعترف بذاتية الفرد ودوره المهم في تكوين المجتمع، كما يقرر مسئولية المجتمع علي الفرد فيترتب علي المجتمع واجباً أن يري الفرد ويعمل علي أن يكون والي في الأوضاع التي تحقق مصلحة الجماعة . (١)

وفي هذا المعني يقول السيد محمد باقر الصدر :

" وليس هناك أدل علي صحة الموقف الإسلامي من الملكية ، القائم علي أساس مبدأ الملكية المزدوجة من واقع التجربتين الرأسمالية والإشتراكية ، فإن كلتا التجربتين اضطرتا إلي الإعتراف بالشكل الآخر للملكية الذي يتعارض مع القاعدة العامة فيها ، لأن الواقع برهن علي خطأ الفكرة القائلة بالشكل الآخر للملكية، فقد بدأ المجتمع الرأسمالي منذ أمد طويل يأخذ بفكرة التأمين وينزع عن بعض المرافق إطار الملكية الواحدة . وليست حركة التأمين هذه إلا إعترافاً ضمنياً من المجتمعات الرأسمالية بعدم جدارة المبدأ الرأسمالي في الملكية ومحاولة لمعالجة ما ينجم عن ذلك المبدأ من مضاعفات ومتناقضات .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٠٦ – ٢٠٨ .

كما أن المجتمع الإشتراكي من الناحية الأخري ، وجد نفسه بالرغم من حداثته مضطراً أيضاً ، إلي الإعتراف بالملكية الخاصة ، قانونياً – حيناً – وبشكل غير قانوني أحياناً أخري " . (١)

ب – سلطات الدولة وإلتزاماتها نحو الملكية :

كان من مقتضي إعتبار الملكية ، في الإسلام ، وظيفة اجتماعية أنه إذا أخل المالك المستخلف بهذه الوظيفة ، وحال بينه وبين أن يكون في وظيفته الاجتماعية، كما أراد له مالكه الحقيقي أن يكون ، بأنه عطلة عن الاستثمار ، كنزاً أو إهمالاً ، أو أساء استخدامه : إسرافاً ، أو استغلالاً ، أو إحتكاراً ، أو مضاره للغير ، أو استهدف به الربح فقط ، دون مصلحة الجماعة ، ومن ثم استثمره في مجالات لا تحتاجها الجماعة أو استثمره بطريقة غير نظيفة كالغش أو تعامل بالربا وما إلي ذلك مما يتنافي مع القواعد والأخلاقيات والمثل ، التي أرساها الإسلام ، وسنها لبناء المجتمع السليم ، فإن علي الدولة ، قياماً منها بواجبها من جهة ، وإستناداً إلي مالها من سلطة السيادة (الولاية العامة) من جهة أخري – أن تواجه الأمر بما يناسبه ، ولو أدي الحال إلي إلغاء خلافة الفرد علي المال ، كله أو بعضه ، لتقوم هي بتلك المهمة ، أو تعهد بها إلي غيره ممن تأنس فيه الصلاحية للقيام بتلك الخلافة علي وجهها الصحيح. (٢)

أكثر من هذا ، فإن الدولة بما لها من سلطة السيادة يجوز لها أن تتدخل بإعادة توزيع الثروة إذا تركزت أو كان يحتمل أن تتركز في أيدي قلة من الأفراد حتي لايكون المال " دولة بين الأغنياء " مهما كانوا يستعملونه في وظيفته الاجتماعية. وعلي هذا الأساس أعاد الرسول (صلعم) توزيع ثروة الأنصار من أهل المدينة

---

(١) محمد باقر الصدر ، مرجع سابق ، ص ٢٥٩ – ٢٦٠ .

(٢) ابراهيم الطحاوي ، مرجع سابق ، ص ٢١٠ .

بينهم وبين المهاجرين بعد أن آخي بينهم . ومن ناحية أخري يجوز للدولة بمقتضي هذا أن تنزع أية ملكية إذا اقتضت مصلحة الجماعة شيئاً من ذلك ، في مثل المنافع العامة أو المشروعات العمرانية . والواقع العملي يؤكد أن هذا كان نهج الدولة منذ فجر الإسلام . ففي مجال التعطيل عن الاستثمار بالنسبة لأرض الموات – وله صور كثيرة منها تعطيله بإهماله فإن الأصل ماروي عن الرسول بأن ما أحيا أرضا ميته فهي له ، وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين " . وفي مجال سوء استخدام المال فقد اعتبر الشرع الإسراف سفها ومن ثم اعطي للدولة حق الحجر علي يد من يبدد أمواله إسرافاً وتبذيراً ومنعه من التصرف فيها وتولية قيم عليه يتولي إدارتها واستثمارها بالتي هي أحسن . أما بالنسبة للاستغلال فإن الفقهاء أعطوا القاضي الحق في أن يجبر صاحب السلعة الذي يريد بيعها بسعر فاحش مع حاجة الناس لها – علي بيعها بسعر معتدل الربح . كذلك الحال للمحتكر الذي يمتنع عن بيع الناس ما احتكره انتظاراً لسعر أعلي – فإن للقاضي أن يجبره علي بيع كل مازاد علي قوته وقوت عياله فيه بسعر معتدل ، فإذا أبي أن يبيع ، فمن حق القاضي حينئذ أن ينزع منه ماله ويبيعه بسعر معتدل . كذلك فإن الإسلام ينزع ملكية من أساء استخدامها وأذي بها جيرانه أو مجتمعه . والخلاصة أن الإسلام عندما أجاز كثيراً من التصرفات الاقتصادية في الأموال لم يركز ، فقط ، علي فكرة الكسب المادي بدافع المصلحة الذاتية ، فالإسلام ربط ربطاً وثيقاً بين التصرف الاقتصادي وبين السلوك الأخلاقي . (١)

هذا هو موقف الإسلام من الملكية ، فهي كلها لله ، والناس مستخلفون فيها ، لصالحهم كأفراد ، ولخدمة المجتمع في نفس الوقت والدولة ترعي ذلك وتتابعه ومن ثم فمن حقها أن تتدخل في الملكية الخاصة ، تحديداً أو تقيداً أو إنتزاعاً مع التعويض إذا اعترف بها صاحبها عن الرسالة الأساسية للمال وهي أن تكون أداة لخدمة

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢١٤ – ٢١٧ .

المجتمع في ثبوت أنها آلت إلي صاحبها بطريق غير مشروع أو إذا استدعت مصلحة الجماعة ذلك . ومن ثم فكما توجد الملكية الخاصة فإنه توجد معها الملكية العامة ، والأمر كله في هذه أو تلك رهن بتحقيق المصلحة العامة للمجتمع وعلي أساسها يتسع مجال كل منهما أو يضيق . وبإجراءات كل ذلك جاءت التصرفات الإسلامية فكراً وتنظيماً وتطبيقاً كل ذلك إبتغاء تحقيق " التوازن السليم " بين أفراد المجتمع من يحفظ عليه بقاءه واستقراره وبعبارة أخري ابتغاء تحقيق مجتمع " الكفاية " و "الأمن".(١)

جـ - الدولة والملكية والتوجيه الاقتصادي :

إذا كانت الملكية في الإسلام وظيفة اجتماعية وليست لمصلحة صاحبها وحده فعلي المالك أن يستثمر أمواله حتي يسد حاجاته وحاجات من حوله مما لايتعارض مع مصلحة المجتمع . وعن طريق استثمار المال في المجتمع الإسلامي وتنمية الإنتاج فيه تدور عجلة الاقتصاد بما يعود بالخير علي أفراد المجتمع والذين تتاح لهم فرص العمل وتيسر لهم الحصول علي حاجاتهم . فرفع مستوي المعيشة بين أفراد الأمة هدف إسلامي ولن يتأتي هذا إلا عن طريق استثمار المال وعدم تعطيله عن أداء وظيفته في تحقيق الخير للجميع . ولهذا حارب الإسلام الاحتفاظ بالمال دون استثمار وتوعد معطله بأشد أنواع الوعيد في الآخرة . (٢) وأعطي للحاكم في الدنيا حق التوجيه والإشراف علي هذا المال إذا عطله صاحبه عن الاستثمار .

ومن ناحية أخري رأي الإسلام أنه حين يضع تنمية الإنتاج هدفاً للمجتمع أمر بأن ينسق نشاط الأموال بحيث لا تتركز في فرع واحد من فروع الحياة كالزراعة أو التجارة فقط ، أو الصناعة فقط ، أو في جانب واحد من جوانب الحياة مثل

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢١٤ - ٢١٧

(٢) انظر: سورة التوبة : ٣٤ ، ٣٥

الصناعات الكمالية مع الحاجة إلي الصناعات الضرورية . والمبدأ الذي يحرك كل ذلك هو استقلال الجماعة الإسلامية ذاتيا بالنسبة لتوفير كل ماتحتاج إليه من الضروريات والحاجيات . وباختصار فإن الإسلام يحتم علي الإنتاج الاجتماعي أن يوفر إشباع الحاجات الضرورية لجميع أفراد المجتمع بإنتاج كمية من السلع القادرة علي إشباع تلك الحاجات المعيشية بدرجة من الكفاية التي تسمح لكل فرد بتناول حاجته الضرورية منها . وما لم يتوافر مستوي الكفاية والحد الأدني من السلع الضرورية لا يجوز توجيه الطاقات القادرة علي توفير ذلك إلي حقل آخر من حقول الإنتاج . " فالحاجة نفسها ذات دور إيجابي في حركة الإنتاج يقطع النظر عن القدرة الاقتصادية لهذه الحاجة ورصيدها النقدي " . (١) ومن ناحية أخري يحتم الإسلام علي الإنتاج الاجتماعي ألا يؤدي إلي الإسراف ، لأن الإسراف محرم في الشريعة سواء بتصرف شخصي من الفرد أو بتصرف من المجتمع خلال حركة الإنتاج.

من كل ما سبق يمكن القول بأن الإسلام لديه من " الكفاية مما يجعله يتشدد في تحقيق فكرة المساواة . وذلك بفرض الزكاة التي يدفعها كل فرد لبيت المال وهو يناهض الديون الربوية والضرائب غير المباشرة التي تفرض علي الحاجيات الأولية الضرورية ، كما يقف في نفس الوقت إلي جانب الملكية الفردية لرأس المال التجاري وبهذا حل الإسلام مرة أخري ، مكاناً وسطاً بين الرأسمالية والبرجوازية ونظريات الشيوعية " . (٢)

---

(١) محمد باقر الصدر ، مرجع سابق ، ص ص ٦١١ – ٦١٢.

(٢) محمد السباعي ، إشتراكية الإسلام ، سوريا ، ص ١٧٣

د - تدخل الدولة الاقتصادي في الإسلام :

أن قضية تدخل الدولة في المجال الاقتصادي من القضايا الكبري التي طرحت في العصر الحديث ، وتحديد الموقف في قضية التدخل بين مختلف المذاهب الاقتصادية والفكرية . وتشير مجموع النصوص الواردة في القرآن والسنة ومن التطبيقات العملية في العهد النبوي وعهد الراشدين ومن الاجتهادات الفقهية في الموضــوع يمكننــا أن نستخرج مــن هــذا كله مانقوم به الدول في المجال الاقتصادي : (١)

١ - كان ولي الأمر وهو الرسول عليه الصلاة والسلام وخلفاؤه من بعده يجمعون الزكاة وكانت نقداً وتجارة زراعية وثروة حيوانية . فكان بيت المال مؤلفاً من هذا كله وكانت الدولة تحتفظ به وتديره إلي أن يوزع في مصارفه وكانت تحت أيدي الدولة من الأراضي الموات ، كانت تقطعه لبعض الناس لزراعته وإذا لم يجب ويستثمره مدة ثلاث سنوات استعادته منه . وبناء علي هذا كله كان للدولة قطاع عام هو ملك مشترك للمسلمين يحفظه ولي الأمر المسؤول أي الحكومة ويديره ويثمره وينفقه في مصارفه المحددة المشروعة .

٢ - من ناحية أخري كانت الدولة تدفع للفقراء من لا دخل لهم سواء مسلمين أو غير مسلمين مايكفيهم لسد حاجاتهم .

٣ - من وظائف الدولة مساعدة التنمية الاقتصادية وذلك بالقيام بالخدمات العامة فقد صرح فقهاء المسلمين الذين كتبوا في موضوع الدولة أو

---

(١) محمد المبارك ، "تدخل الدولة الاقتصادي في الإسلام" ضمن بحوث "الاقتصاد الإسلامي" ، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ، ١٩٨٠ ، ص ٢٠٨ - ٢١٢.

مايسمي بالسياسة الشرعية أو الأحكام السلطانية كالماوردي وابن تيمية عن إقامة الدولة للجسور والقناطر والطرق وفتح الترع وكل ماهو عام النفع . (١)

٤ - وتدخل الدولة حسب النصوص الإسلامية في صميم العلاقات الاقتصادية في حق الملكية والعمل وفي العقود المنظمة للعلاقات الاقتصادية والأصل في ممارسة حق التملك والعمل والعقود الحرية ضمن قواعد مرسومة هي من النظام العام الذي لايجوز مخالفته بإرادة صاحب الحق أو إرادة المتعاقدين . فحرية ممارسة هذه الحقوق الاقتصادية المذكورة مقيدة بهذه القواعد المفصلة في كتب الفقه .

والخلاصة أن الدولة في النظام الإسلامي هي ليست فقط الحارسة للأمن بل ذات الفاعلية الإيجابية في الاقتصاد . فللدولة في الإسلام اشتراك فعال في المجال الاقتصادي فهي تدير القطاع العام وتقوم بالخدمات العامة وتعمل علي زيادة التنمية وتساعد علي ذلك وهي تقوم بتحقيق المستوي الإنساني والعدالة في مجال مستوي المعيشة، بما شرعه الإسلام من رعاية جميع العاجزين . ويتدخل الدولة في العلاقات الاقتصادية وأهمها علاقات الإنتاج (الملكية والعمل) لتحقيق العدل في أي جهة كان ولتحقيق المصلحة العامة والأهداف الاجتماعية العامة لا علي أساس طبقي ولا لصالح طبقة معينة أيا كانت ، بل تتفادي الصراع بإقامة العدل والتوازن بين الجميع . ويمكن أن نلخص هذه المبادئ بأنها :

١ - تؤكد الحرية الفردية وحق التملك الفردي دون أن تجعلها الأساس الوحيد.

٢ - تؤكد اعتبار المصلحة العامة والأهداف الاجتماعية عنصراً أساسياً في جميع العلاقات الاقتصادية والحقوق الاقتصادية .

---

(١) هنري لاوست ، نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع . ترجمة ، محمد عبد العظيم علي ، القاهرة : دار الأنصار ، ١٩٧٩ .

٣ – تتصف بسبب كونها مبادئ عامة بالمرونة وقابلية التكيف والتطبيق بحسب الأحوال والظروف . (١)

ثالثا : أثر تدخل الدولة في المجال الاقتصادي عند ابن خلدون:

أ – مقدمة :

سوف نحاول أن نبين في هذا الجزء كيف قدم لنا ابن خلدون نظرية قائمة علي أساس المذهب الاقتصادي الحر من حيث تأكيده علي الملكية الفردية وحرية التكامل ورفض تدخل الدولة في الأعمال التجارية . ولقد ذهب أحد الباحثين إلي أنه " نظراً لاتساع أفق ابن خلدون فإنه لايسهل تحديد صيغة خاصة لها . إنما الذي يميز ابن خلدون علي الأخص ، هو دفاعه عن الحرية والنظم الحرة ، فقد دافع في مقدمته عن الحرية في أشكالها المختلفة " (٢) . فلقد دافع ابن خلدون عن الحرية وندد بتدخل السلطان وتحديد الأسعار وفرض السلع وهاجم الاحتكار هجوماً شديداً، فلامعني لتدخل الدولة ، إنما تأتي القيود ، بصفة آلية نتيجة لسياق التاريخ . وبالإجمال نادي ابن خلدون بالسوق الحرة وحرية العمل والحرية الاقتصادية . ولم يغفل ابن خلدون دلالة الدولة من الناحية الاقتصادية كما فعل أنصار المذهب الحر، فالدولة بالنسبة

---

(١) محمد المبارك ، تدخل الدولة الاقتصادي في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ص ٢٠١ – ٢٢١ .

أنظر أيضاً :

محمد المبارك : نظام الإسلام ... ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٦ – ١٥٨ .

(٢) محمد علي نشأت ، رائد الاقتصاد ابن خلدون ، القاهرة : دار الكتب العربية ، ١٩٤٤ ، ص ص ١٦٥ – ١٦٦ .

لابن خلدون لها أثر كبير في التطور الاقتصادي وإدخال الصناعات وإنشاء المدن وهي " أم الأسواق كلها " . هذا كله يبين أن المذهب الذي أسسه ابن خلدون إنما هو المذهب الاقتصادي الحر " الذي لايغفل شأن الدولة وأهميتها فيما يتعلق بالتطور الاقتصادي والنهوض الصناعي (١) . علي أية حال ، سوف نناقش هنا نظرية ابن خلدون من خلال :

أ – رأي ابن خلدون في تجارة السلطان (تدخل الدولة) .

ب – مخاطر التدخل الحكومي .

جـ – تأثير التدخل الحكومي علي الجباية .

د – أثر الدولة في النهوض الصناعي . (٢)

---

(١) ابراهيم الطحاوي ، مرجع سابق ، ص ٥٢٩ – ٥٣٩ .

(٢) هناك العديد من الأعمال التي تتناول فكر ابن خلدون الاقتصادي منها :

– أعمال مهرجان ابن خلدون لسنة ١٩٦٢ ، القاهرة ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، ١٩٦٢ .

– حسن الساعاتي ، علم الاجتماع الخلدوني ، مرجع سابق .

– عبد الحميد مزيان ، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي : دراسة فلسفية واجتماعية . الكويت : منشورات مؤسسة الوحدة للنشر والتوزيع ، ١٩٨١ .

– علي عبد الواحد وافي ، عبقريات ابن خلدون . القاهرة : دار عالم الكتب ، ١٩٧٣.

– ملحم قربان ، خلدونيات : قوانين خلدونية . (دراسات منهجية ناقدة في علم الاجتماع السياسي) ، بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٤.

٢ - رأي ابن خلدون في تجارة السلطان (تدخل الدولة) :

يقول ابن خلدون : " أعلم أن الدولة إذا ضاقت جبايتها ، بما قدمناه من : الترف وكثرة العوائد والنفقات ، وقصر الحاصل من جبايتها عن الوفاء بحاجاتها ونفقاتها، واحتاجت إلي مزيد المال والجباية ، فتارة توضع المكوس علي بياعات الرعايا وأسواقهم ، وتارة بالزيادة في التعاب المكوس - إن كانت قد استحدث من قبل - وتارة بمقاسمة العمال والجباه واحتكاك عظامهم ، لما يرون أنهم قد حصلوا علي شئ طائل من أموال الجباية لايظهره الحسبان ، وتارة باستحداث التجارة والفلاحة للسلطان علي تسمية الجباية لما يرون التجار والفلاحين يحصلون علي الفوائد والغلات مع يسارة أموالهم ، وأن الأرباح تكون علي نسبة رؤوس الأموال ، فيأخذون في اكتساب الحيوان والنبات لاستغلاله في شراء البضائع والتعرض بها لحواله الأسواق ، ويحسبون ذلك من أدوار الجباية وتكثير الفوائد وهو غلط عظيم وإدخال الضرر علي الرعاية من وجوه متعددة ، فأولاً : مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع وتيسير أسباب ذلك ، فإن الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون ومزاحمة بعضهم بعضاً تنتهي إلي غاية موجودهم أو تقرب ، وإذا رافقهم السلطان في ذلك - وماله أعظم كثيراً منهم - فلايكاد أحد منهم يحصل علي غرضه في شئ من حاجاته . ويدخل علي النفوس من ذلك غم ونكد . ثم أن السلطان قد ينتزع الكثير في ذلك إذا تعرض له غصباً بأيسر ثمن ، ولا يجد من يناقشه في شرائه فيبخس ثمنه علي بائعه . ثم إذا حصل فوائد الفلاحة - دفعها كله من : زرع أو حرير أو عسل أو سكر ، أو غير ذلك من أنواع الغلات - وحصلت بضائع التجارة من سائر الأنواع ، فلا ينتظرون به حوالة الأسواق ، ولا نفاق البياعات ، لما تدعوهم إليه تكاليف الدولة ، فيكلفون أهل تلك الأصناف من تاجر وفلاح بشراء تلك البضائع ولايرضون ، في أثمانها ، إلا القيم وأزيد ، فيستوعبون بذلك ماضي أموالهم ، وتبقي تلك البضائع بأيديهم عن رضا جامدة ، ويمكثون عطلاً من الإدارة،

التي فيها كسبهم ومعاشهم ، وربما تدعوهم الضرورة إلي شئ من المال فيبيعون تلك السلع علي كساد من الأسواق بأبخس ثمن . وربما يتكرر ذلك علي التاجر والفلاح منهم بما يدفعه رأس ماله ، فيعقد عن سوقه ، ويتعدد ذلك ويتكرر ، ويدخل به علي الرعايا من العنت والمضايقة وفساد الأرباح مايفيض أمالهم عن السعي في ذلك جملة، ويؤدي إلي فساد الجباية ، فإن معظم الجباية إنما هي من الفلاحين والتجار ، لاسيما بعد رفع المكوس ونمو الجباية بها . فإذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة، وقعد التجار عن التجارة ، ذهبت الجباية جملة ، أو دخلها النقص المتفاحش . وإذا قايس السلطان بين مايحصل عليه من الجباية وبين هذه الأرباح القليلة وجدها – بالنسبة للجباية – أقل من القليل . ثم أنه ولو كان مفيداً فيذهب له بحظ عظيم من الجباية فيما يعانيه من شراء أو بيع ، فإنه من البعيد أن يوجد فيه من المكس ، ولو كان غيره في تلك الصفقات لكان تكسبها كلها حاصلاً من جهة الجباية ، ثم فيه التعرض لأهل عمرانه واختلال الدولة بفسادهم ونقصه ، فإن الرعايا إذا قعدوا عن تثمير أموالهم بالفلاحة والتجارة نقصت وتلاشت بالنفقات ، وكان فيها إتلاف أحوالهم ... واعلم أن السلطان لاينمي ماله ، ولا يدر موجودة ، إلا الجباية ، وإدراكها إنما يكون بالعدل في أصل الأموال ، والنظر لهم بذلك . فبذلك تنبسط أمالهم ، وتنشرح صدورهم للأخذ في تثمير الأموال وتنميتها ، فتعظم منها جباية السلطان . وأما غير ذلك من تجارة أو فلح فإنما هي مضرة عاجلة للرعايا ، وفساد للجباية ، ونقص للعمارة . وقد ينتهي الحال بهؤلاء المتسخلين للتجارة والفلاحة ، من الأحرار والمتغلبين في البلدان ، أنهم يتعرضون لشراء الغلات والسلع من أربابها الواردين علي بلدهم ، ويفرضون ذلك من الثمن مايشاؤون ، ويبيعونها في وقتها لمن تحت أيديهم من الرعايا بما يفرضون من الثمن . وهذه أشد من الأولي وأقرب إلي فساد الرعية واختلال أحوالهم . وربما يحمل السلطان عن ذلك من يداخله من هذه الأصناف ، أعني التجار والفلاحين لما هي صناعته التي نشأ عليها ، فيحمل السلطان علي ذلك ويقرب بهم لنفسه ، ليحصل علي غرضه من جمع المال سريعاً ، لا سيما مايحصل له من التجارة بلا مغرم ولا

مكس، فإنها أجدر بنمو الأموال وأسرع في تثميره ، ولايفهم مايدخل علي السلطان من الضرر بنقص جبايته ، فينبغي للسلطان أن يحذر من هؤلاء ويعرض عن سعايتهم المقره بجبايته وسلطانه " (١) .

من كل هذا يتضح كيف عالج ابن خلدون مشكلة تدخل الدولة في المجال الاقتصادي ، وكيف عارض هذا التدخل للأسباب التالية :

١ - أن السوق الحرة من شأنها تحقيق سلامة التوزيع طالما كانت القوة الشرائية للمتعاملين في السوق متقاربة .

٢ - صعوبة تحديد أو منع ، التدخل ، مهما بدأت به الدولة متواضعاً ، فالتدخل سيزداد ، يوماً بعد يوم ، تحت وطأة إزدياد حاجات الدولة ، حتي ينتهي بها الأمر إلي أن تفرض سلعها ، وتحدد أسعاراً جبرية لها ، مما يؤدي إلي فساد الأسواق وكسادها . ولم يكتفي ابن خلدون بهذه الحجج فقط لإثبات عدم صحة تدخل الدولة في الاقتصاد . بل يحاول أن يدعم رأيه بعقد المقارنة بين مايمكن أن تكسبه الدولة من أرباح نتيجة تدخلها وقيامها بأعمال : التجارة والصناعة والفلاحة ، وبين ماكان يمكن أن تدره الجباية من إيرادات لو أن هذه الأعمال نفسها تركت للأفراد يباشرونها ثم فرضت عليهم الضرائب . وسوف نناقش هذه الحجج باختصار :

أ - السوق الحرة تضمن سلامة التوزيع :

يذهب ابن خلدون إلي أن المزاحمة من شأنها توزيع السلع في السوق علي

---

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، الفصل الثالث من المقدمة فقرة ١ ع ، (في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا) .

أحسن وجه . فيقول : " ومزاحمة بعضهم بعضاً تنتهي بهم إلي غاية موجودهم ، أو تقرب " بمعني أن ترك الأفراد أحراراً فإنهم يصلون بواسطة التداول بينهم إلي غاية موجودهم . فالأفراد حينما يقبلون علي شراء سلعة ما يوازنون بين المنفعة الحدية لهذه السلعة وبين المنفعة الحدية لما يطلب منهم في مقابلها من نقود باعتبار أن الأثمان هي مقاييس المنفعة الناتجة عن مختلف السلع . فالسوق هي المجال الطبيعي للموازنة بين المنافع الحدية للسلع والنقود . ومن ناحية أخري لايمكن أن تقوم السوق بهذه العملية إلا إذا كانت حرة لأنها سوف تهيئ للأفراد إمكانية تحقيق أفضل منفعة من إتفاقهم ، كما سوف تؤدي إلي توزيع السلع بأفضل طريقة بحيث يتسني للأفراد أن يحصلوا – بلغة ابن خلدون – علي " غاية موجودهم " أو تقرب . (١)

ب – أثر القوة الشرائية في السوق :

لقد كان ابن خلدون أسبق من المفكرين الاقتصاديين في بيانه أثر القوة الشرائية في السوق وتوزيع السلع فيها ، ذلك لأن المنفعة الحدية للنقود ليست متساوية لدي كل الأفراد . ومن ثم زادت كمية النقود عنده قلت لديه منفعتها الحدية . والعكس صحيح . وبالتالي فكلما تحقق التعادل في قوة الشراء كلما تحقق الغرض من المزاحمة دارت السوق – بواسطة الأثمان – إلي أحسن توزيع للسلع .

ولقد أدرك ابن خلدون هذه الحقيقة فيذهب في مقدمته إلي أن مزاولة السلطان للتجارة والفلاحة فيه " مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع، فإن الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون ، ومزاحمة بعضهم بعضاً تنتهي إلي غاية موجودهم أو تقرب . وإذا رافقهم السلطان في ذلك – وماله أعظم كثيراً منهم – فلايكاد أحد منهم يحصل علي غرضه في شئ من حاجاته " . ومن الملاحظ أن "الأسواق لاتظهر المنفعة الحقيقية للسلع وهو ما كان يتحقق في مجتمع لايكون فيه

---

(١) ابراهيم الطحاوي ، مرجع سابق ، ص ص ٥٢٣ – ٥٢٤ .

الإيراد والثروة موزعين هذا التوزيع غير المتناسب ، فإننا نري سلعاً تتطلب أثماناً باهظة، لا لأنها – فقط – موجودة بكميات صغيرة ، ولكن لأنها ، أيضاً ، موضع طلب ملح من الطبقات الغنية ، بينما نشاهد السلع التي تشتريها الطبقات الفقيرة تباع بأثمان رخيصة مع أن الطلب قد يكون عليها شديداً . ومن ثم فكلما زاد عدم المساواة في توزيع الثروة والإيراد زادت الفروق في الأسعار . ولا أدل علي ذلك من أن أسعار أدوات الترف تنخفض في أوقات الأزمات الشديدة ، حينما تتدهور الحالة المالية للطبقات الغنية ، بينما هي ترتفع عند ظهور طبقة غنية جديدة ، وبالتالي فنظام الأثمان متصل اتصالاً وثيقاً بالطريقة التي يوزع بها الإيراد . ونحن – إذ نوضح عدم التطابق بين المنفعة الحدية والثمن – إنما نشير إلي أحد مثالب النظام الاقتصادي الحاضر ، الأكثر ظهوراً ، وهو ذو نتائج بعيدة المدي ، عظيمة الأهمية ، إذ أن المنظم لايسير وراء اعتبارات المنفعة الحدية بالنسبة للمشترين ، وإنما ينظر إلي اعتبارات الثمن ونتيجة لذلك تعرض الإنتاج لأن يوجه ، لا إلي وفق احتياجات المجتمع الماسة ، ولكن وفق القوة الشرائية للمشترين " . (١)

ويلاحظ أن الأساس الذي بني عليه ابن خلدون رأيه بعدم الموافقة علي التدخل يصلح ، الآن ، لاتخاذه أساساً للموافقة علي التدخل بل ودعم القول به ، ذلك لأنه يتخذ من فكره " تقارب الثروات في عهده " مقدمة ثابتة . وهي مقدمة أن تحقق لها الثبات حتي عصره ، إلا أنها لم تبق كذلك بعد عصره ، وبخاصة في القرون الثلاثة الأخيرة ، نتيجة للثروة الصناعية وغيرها من ظروف وأحوال أدت إلي تعاظم الثروات وتفاوتها . ومن ثم فإذا كان تفاوت الثروات ، هو – في ذاته – شذوذاً في سير الحياة الاقتصادية ، وكان من واجب الدولة أن تعمل علي إصلاحه ، فإن هذا الواجب يفتح الباب أمامها واسعاً للتدخل الذي لم يوافق عليه ابن خلدون من قبل ، فقد كانت الفرص ، في أيامه ، متكافئة بين الرعايا ، نتيجة لتقارب الثروات . أما الآن فقد

---

(٢) ابن خلدون ، المقدمة ، الفصل الثالث ، " في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا" .

ذهب هذا التكافؤ بين أبناء الوطن الواحد ، فكان علي الدولة أن تعمل علي إعادته . وإن يتأتي لها هذا ألا بالتدخل بصورة أو بأخري ، لكن هذا لايعني ، بحال ، أن وسيلتها إلي هذا محددة بمباشرة التجارة أو الزراعة ، منافسة بذلك التجار والفلاحين، فإن الأمر لم يعد مقصوراً علي هذا . وقد يكون سبيله زيادة الضرائب ، عدداً أو سعراً ، أو هما معاً ، أو غير ذلك من الوسائل . ويبقي ، مع هذا ، أن مباشرة الدولة للتجارة والفلاحة – من حيث هما – أعمال صالح لوجهة نظر ابن خلدون ، بالرغم من اختلاف الظروف والأحوال وتفاوت الثروات تفاوتاً يذهب التقارب فيها بين الرعايا علي نحو ماكان في عهده . ومن ثم يبقي لرأيه وزنه ولحجته قيمتها دون التأثر بالأحوال المختلفة أو الظروف المغايرة . (١)

٣ - مخاطر التدخل الحكومي في الاقتصاد :

وبالنسبة لرأي ابن خلدون في أن التدخل الحكومي طريق يسهل الإنزلاق فيه حيث يؤدي إلي تدخل آخر ، ثم إلي آخر ، وهكذا ، فإنه يوضح هذا بأن السلطان يبدأ تدخله موريا أنه سيخضع لظروف السوق ، يستفيد مما تتيحه من عوائد تتفق وضخامة رأس ماله ، كما يفيد منها أي زارع أو صانع من منافسيه في السوق، باعتباره صاحب السلطة والنفوذ . وحينئذ يتجه إلي تحويل هذه السلطة والنفوذ إلي قيمة اقتصادية عن طريق الضغط علي السوق وتكييفها وفق مايشتهي . ومن ثم يوالي السوق بإجراءات تذهب بحريتها ، فهو تارة يحدد الأسعار بصفة عامة ، وتارة يفرض سلعة بأسعار جبرية ، وتارة يحول دون وجود سلع منافسة لسلعه، وما إلي ذلك من إجراءات ، كي يصل إلي تحقيق أكبر عائد بأقل جهد . (٢)

---

(١) ابراهيم الطحاوي ، مرجع سابق ، ص ص ٥٢٥ – ٥٣٦ .

(٢) ابن خلدون ، المقدمة ، الفصل الثالث ، " في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا" .

ويصف ابن خلدون هذا الوضع علي النحو التالي : " ثم أن السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك إذا تعرض له غصباً ، أو بأيسر ثمن ، أو لايجد من ينافسه في شرائه ، فيبخس ثمنه علي بائعه ، ثم إذا حصل فوائد الفلاحة ، رفعها كله من : زرع أو حرير أو عسل أو سكر أو غير ذلك . وحصلت بضائع التجارة من سائر الأنواع، فلاينتظرون به حوالة الأسواق ، ولانفاق البياعات ، لما تدعوهم إليه تكاليف الدولة، فيكلفون أهل تلك الأصناف من تاجر أو فلاح بشراء تلك البضائع ، ولايرضون في أثمانها إلا القيم وأزيد ، فسيتوعبون ، في ذلك ، ماضي أموالهم ، وتبقي تلك البضائع بأيديهم عروضاً جامدة ، فيمكثون عطلاً من الإدارة التي فيها كسبهم ومعاشهم " . (١)

ويري ابن خلدون أن مضار هذه الحالة لاتقف فقط عند هذا الحد فقط ، وإنما تتعداه إلي المشترين الذين فرضت عليهم السلع ، إذ " ربما تدعوهم الضرورة إلي شئ من المال فيبيعون تلك السلع علي كساد من الأسواق بأبخس ثمن ... وربما يتكرر ذلك علي التاجر والفلاح منهم بما يذهب رأس ماله فيقعد عن سوقه .. ويتعدد ذلك ويتكرر ويدخل به علي الرعايا من العنت والمضايقة وفساد الأرباح ما يقبض أمالهم عن السعي في ذلك جملة ويؤدي إلي فساد الجباية " . (٢)

والقضية التي يحاول ابن خلدون تأكيدها هي أن التدخل إذا مابدأ لايعرف حدا يقف عنده . وذلك باعتبار أن الحياة الاقتصادية متساندة مترابطة تحقق توازنها من خلال مد وجزر مستمرين ، فأي تدخل إنما هو عامل طارئ قد يؤثر علي بعض العناصر الاقتصادية تأثيراً سيئاً يتطلب تدخلاً جديداً آخر ، مما يؤدي إلي

---

(١) المرجع السابق .

(٢) نفس المرجع

رد فعل يستدعي ، أيضاً ، التدخل من جديد ، وهكذا . ومن ثم فالتدخل الحكومي لايتفق ومصلحة النشاط الاقتصادي ، وبالتالي فابن خلدون يعارضه بشدة . (١)

٤ - تأثير التدخل الحكومي علي الجباية (الضرائب) :

وأما عن تأثير تدخل الدولة علي الجباية ، فيذهب ابن خلدون مقارناً بين الربح والجباية بقوله : " وإذا قايس السلطان بين مايحصل له من الجباية وبين هذه الأرباح القليلة وجدها بالنسبة للجباية أقل من القليل . ثم أنه ، ولو كان مفيداً ، فيذهب له بحظ عظيم من الجباية فيما يعانيه من شراء أو بيع ، فإنه من البعيد أن يوجد فيه المكس ، ولو كان غيره في تلك الصفقات لكان تكسبها كلها حاصلاً من جهة الجباية". (٢)

ومعني هذا أن ابن خلدون يري أن الإتجاه إلي الضرائب وزيادتها أفضل للدولة من التدخل في السوق ، ولأنه في حالة قيام الدولة بمزاحمة التجار والزراع في نشاطهم الاقتصادي بأعمال الزراعة والتجارة ، فإنها لاتدفع عنها ضرائب مكتفية بالربح الذي ليس له ثبات الضرائب ، فضلاً عن ميله إلي النقص بسبب المنافسة الحرة في الأسواق ، بينما إيراد الضرائب يميل إلي الزيادة فضلاً عن الثبات . (٣)

وهناك حجة أخري يضيفها ابن خلدون وهي فكرته عن " الدافع الذاتي " وأثره في الإنتاج ، حيث جاء خلال حديثه عن " أن الخدمة ليست من المعاش الطبيعي " مايؤكد أن الأجير لايمكن أن يكون له نفس استعداد صاحب العمل للإنتاج وذلك حينما قال " فالخديم الذي يستكفي به ، ويوثق بغنائه كالمفقود ... الخ " هذا ينطبق

---

(١) ابراهيم الطحاوي ، مرجع سابق ، ص ص ٥٣٦ - ٥٣٧ .

(٢) ابن خلدون ، المقدمة ، الفصل الثالث ، " في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا" .

(٣) ابن خلدون ، المقدمة ، الفصل الخامس ، " في أن الخدمة ليست من المعاش الطبيعي" .

علي مباشرة الدولة للتجارة والفلاحة والصناعة ، وتدخلها في الأسواق . يصل إلي أن مستوي إنتاج الدولة لايمكن أن يجاري مستوي إنتاج الأفراد كماً وكيفياً ، لأنها إنما تنتج بواسطة أجراء لا تتوفر لديهم الدوافع الذاتية لسرعة الإنجاز أو رعاية الإتقان بالنسبة لما يقومون به من إنتاج . وحينئذ فلايكون ثمت معني لقيام الدولة بأعمال يحسن الأفراد القيام بها أكثر منها ، وإنما يكون عليها أن تتركها للأفراد مكتفية بنصيبها فيها من الضرائب التي تفرضها عليها . وهكذا عالج ابن خلدون مشكلة حديثة جداً وهي تواجه تدخل الدولة الاقتصادي وهي مشكلة الحوافز التي تجعل الفرد ينجز إذا ما أحسن أن إنتاجه له شخصياً وليس للآخرين - أعني الدولة.(١)

٥ - أثر الدولة في النهوض الصناعي :

لايعني كل ماتقدم أن ابن خلدون - رغم معارضته لتدخل الدولة في المجال الاقتصادي - ينكر أثر الدولة في الإنتاج الاقتصادي ويدعو إلي خرجها كلية منه . بل علي العكس من ذلك فهو يري أن " الدولة شديدة الإرتباط بالعمران" وأن: "الحضارة إنما هي من قبيل الدولة" وأن " العمران من غير الدولة لايتصور" وأن : "الدولة هي السوق الكبري أم الأسواق كلها " بل هو ينسب تقدم الصناعة إلي الدولة فيقول : " أن الصنائع وإجادتها إنما تطلبها الدولة فهي التي تنفق سوقها ، وتوجه الطلبات إليها وما لم تطلبه الدولة ، وإنما يطلبه غيرها من أهل العصر ، فليس علي نسبتها ، لأن الدولة هي السوق الأعظم : وفيها نفاق كل شئ . والقليل فيها علي نسبة واحدة ، فما نفق منها كان أكثرياً ضرورة " .

والخلاصة أن ابن خلدون وإن كان قد طالب بعدم صبغ الدولة بالصبغة التجارية ابتغاء الربح وتحقيق المكاسب ، إلا أنه يري أيضاً أن من واجب الدولة الأول رعاية الصالح العام من جميع النواحي : اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً ودفاعياً بما

---

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، الفصل الخامس ، " في أن الصنائع إنما تستجاد إذا أكثر طالبها" .

يحفظ للجمهور أمنه السياسي والاقتصادي والاجتماعي داخلياً وخارجياً ، بشتي الأساليب التي تحقق ذلك للرعية . وهكذا يمكن القول بأن ابن خلدون وقف موقفاً وسطاً من عيوب الرأسمـــالية والشيوعية وذلك قبل أن تكون هنـــاك رأسمالية أو شيوعية.(١)

٦ - خاتمة :

ولكن السؤال الذي يتبادر إلي الذهن هو : ماهو النظام الاقتصادي الذي ينصح به ابن خلدون ضماناً لتقدم البشرية وكفاية حاجات المجتمع ؟ . ينصح ابن خلدون بالنظام الاقتصادي الحر ، فهو يؤدي إلي المنفعة القصوي بشرط تقارب القوة الشرائية . ولكن النظام الاقتصادي الحر تعترضه صعوبتان تمنعانه من إعطاء أحسن الثمرات هي : الاضطرابات السياسية ، تطور أخلاق المجتمع وأثره في توجيه الحياة الاقتصادية . فالاضطراب السياسي من أكبر الأمور التي تعرقل التقدم الاقتصادي ويختفي بسببه الدافع الشخصي ومن مظاهره : الظلم ، السخرة ، والتسعير الجبري ، والضغط المالي ، والتجارة من السلطان . أما تطور أخلاق المجتمع ، فلما يلازم ذلك من إنتشار الترف واختلاف الدخل والخرج ، والانصراف.

وفي النهاية نقدم مقارنة بين ابن خلدون وآدم سميث . فالمقارنة بينهما تكاد تنطبق بأن آدم سميث أخذ عن ابن خلدون جل آرائه ، وإن لم يكن قد اقتبسها كلها منه. ذلك أن آدم سميث تكلم – مثل ابن خلدون – عن الدفاع ، وإنشاء المدن ، وأدوار العمران ، من حيث البداوة ، والحضارة ، كما دافع – مثله – عن الحرية الاقتصادية والسياسية ، وضع ضيق في النظر إلي الظواهر الاقتصادية ، بوصفها ظواهر تسيرها قوانين ، تسود فيها رابطة السببية ، وتحكمها ضوابط في تزاحمها وتواليها، ومن ثم فإذا المنهج في الفكر الاقتصادي من آدم سميث سبباً في تسميته :

---

(١) ابراهيم الطحاوي ، مرجع سابق ، ص ص ٥٣٦ – ٥٣٧ .

أبو الاقتصاد ، فأحري بهذه التسمية أن تكون لابن خلدون الذي وصل إلي كل ذلك قبل آدم سميث بعدة قرون ، بالإضافة إلي أن ابن خلدون – فيما أبدي من آراء وعبر عنه من أفكار اقتصادية – لم يكن قد شهد بعد ، الثورة الصناعية ، التي أدرك آدم سميث أوائلها .. ومن ثم فقد كانت آراء ابن خلدون ثمرة للتفكير العميق النافذ والعبقرية الفذة ، ولم تكن وليدة ظروف اتيحت له ولم تتيح لغيره . هذا علي فرض أن آدم سميث لم يتأثر بابن خلدون فيما أبداه من آراء مماثلة في موضوعات مشتركة ، فكيف إذا كان متأثراً به أو محاكياً له فيها ، أو ناقلاً عنه ، ومترجماً لنظرياته ؟" (١) .

كل هذا يبين أن النظريات الاقتصادية في صورتها المتكاملة الحديثة – قد صاغها أول ماصاغها – علماء العرب المسلمين من أمثال ابن خلدون – فأقام بذلك صرح علم جديد من العلوم السلوكية هو " علم الاقتصاد " . (٢) عن الإنتاج ، والإلتجاء إلي الطرق غير الطبيعية للمعاش ، وإتجاه الإنتاج إلي إشباع الترف .

فلابد إذن ، من منع الفوضي السياسية ومظاهرها ، ولابد من تقديم الأساس النفساني للحاجات الاقتصادية . وبذلك يؤدي النظام الاقتصادي الرأسمالي السير المنتظم للأمور . ووسيلة ذلك العدل والرفق في الجباية في الحالة الأولي ، والتعليم والتقليد في الحالة الثانية . وجماع ذلك التقويم كله : الدين ، ففيه الضمان الأوفي للحالتين التقويم السياسي والتقويم الأخلاقي النفساني ، وماتمسكت به الجماعات إلا عصمت عن التردي في الحلقات المحتومة (٣) .

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ٦٠٠ – ٦٠١ .

(٢) نفس المرجع .

(٣) نفس المرجع .

من كل هذا يتضح أن ابن خلدون كان صاحب مذهب اقتصادي مستقل انتهي إليه ، نابع من فكره ودراسته الذاتية بالصورة التي عبر عنه في مقدمته . فلم يتأثر ابن خلدون في كل آراءه بشئ غير ملاحظاته النافذة واستقراءاته المستوعبة ، ودراساته الشاملة . وبالرغم من أن ابن خلدون قد اهتم بالدافع الشخصي والملكية الفردية وحرية التعامل ورفض تدخل الدولة في الأعمال التجارية ، فإنه ليس من دعاة الإشتراكية . وعلي أن ابن خلدون لم ينقل دلالة الدولة من الناحية الاقتصادية كما فعل آدم سميث فللدولة أثر كبير في التطور الاقتصادي ، وإدخال الصناعات وإنشاء المدن " وهي أم الأسواق كلها " . وباختصار فإن المذهب الذي أسسه ابن خلدون إنما هو المذهب الاقتصادي الحر الذي لايغفل شأن الدولة وأهميتها ، فيما يتعلق بالتطور الاقتصادي والنهوض الصناعي . فنظريته تمثل سياسة " الوسط " إذا ماقارنا آراءه بالمحتوي النظري والفكري للنظامين الاقتصاديين المسيطرين علي عالم اليوم وهما : النظام الرأسمالي والنظام الإشتراكي . فقد تضمنت آراؤه ونظرياته مميزات كل منهما وتنزهت عن مثالبهما ، وبهذا يحتل بآرائه نقطة يمكن أن يلتقي عندها هذان النظامان في نظام جديد .

خاتمة

لقد حاولنا أن نبين في هذا الفصل أن النظام الاقتصادي يتطلب مجموعة من القواعد وأيدلوجية تبررها وعقيدة لدي الفرد تجعله يطبقها . فالنظام الاقتصادي ليس اقتصادياً بحتاً وإنما تؤثر فيه عوامل غير اقتصادية ، ولهذا فالتحليل الاقتصادي وحده لايوصلنا إلي مايدور داخل هذا النظام . ولهذا حاولنا أن نبرز اهتمام النظرية السوسيولوجية بمشكلة العلاقة بين القوي السياسية والقوي الاقتصادية. ولهذا جاءت مفاهيم آدم سميث وفيبر معبرة عن روح الرأسمالية الحديثة، ومن ناحية أخري جاءت مفاهيم ماركس معبرة عن روح الماركسية . فالعوامل السياسية بكل ماتحمله من عقيدة وأيدلوجية كانت هي الموجه للقوي الاقتصادية سواء في الشرق أو الغرب .

ومن ناحية أخري حاولنا أن نبين كيف أن الاقتصاد الإسلامي جزء من الشريعة الإسلامية المعبرة عن العقيدة والأيدلوجية الإسلامية . فقد جمع النظام الاقتصادي الإسلامي الجانب الروحي (في العلاقة بين الإنسان وخالقه) والجانب الأخلاقي (الصدق والأمانة والعدالة ... في المعاملات) والجانب الاجتماعي (المساواة بين الناس في الحقوق والمكانة) والجانب السياسي (الإلتزام بالأصول والمبادئ التي قامت عليها الدولة الإسلامية) كل هذا من خلال تأكيد مبدأ الحرية المقيدة لمراعاة مصلحة الجماعة،فالنظام الاقتصادي الإسلامي إذن جزء من كل متماسك ومتناسق يجمع بين الحرية الفردية والمسئولية الاجتماعية للدولة ككل . ولقد خرجنا من هذا البحث بأن الاقتصاد الإسلامي يتميز : بالحرية الاقتصادية المقيدة لأفراد المجتمع، إزدواج ملكية وسائل الإنتاج بالجمع بين الملكية الفردية والملكية العامة لهذه الوسائل ، التوافق بين مصلحة كل من الفرد والمجتمع وتحديد حالات تدخل الحكومة في النشاط الاقتصادي بما يكفل التوافق بين المصلحتين ، المنافسة الحرة مع فرض ضمانات لتوفيرها وإجراءات تصحيحية لإنحرافات السوق .

ولقد قدمنا معالجة فريدة هي معالجة " ابن خلدون " الذي يرفض رفضاً قاطعاً تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي حيث أن هذا التدخل يؤدي إلي ضرر بالحياة الاقتصادية . فالدولة أو السلطان ، كما بينا ، يجب أن لا تتدخل في الحياة الاقتصادية كالأفراد أو بأعمال التجارة والصناعة والفلاحة حيث أن هذا سوف يؤدي في النهاية إلي أنه تحت وطأة إزدياد حاجات الدولة سوف يؤدي هذا إلي مزيد من تدخلها وتحديد أسعار إجبارية مما سيؤدي في النهاية إلي فساد الأسواق وكسادها. ومن ناحية أخري لايعني هذا الرأي أن ابن خلدون ينكر ما للدولة من دور في الإنتاج الاقتصادي، علي العكس فقد بينا أن الدولة بالنسبة لابن خلدون تعني " السوق الكبري " و " أم الأسوق كلها " فمن واجب الدولة رعاية الصالح العام من جميع النواحي اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً . وهكذا يمكن القول بأن ابن خلدون وقف موقفاً وسطاً بين عيوب الرأسمالية والشيوعية وذلك قبل أن يكون هناك رأسمالية أو شيوعية .

ونحن في حاجة إلي مزيد من إعادة قراءة تراثنا الإسلامي لإخراج النظرية الإسلامية في الاقتصاد والاجتماع والنفس حتي يمكن مقارنتها بالنظريات الغربية في علم الاقتصاد أو علم الاجتماع أو علم النفس . وهذا يتطلب دراية كافية بالعلوم الاجتماعية الحديثة والتراث الإسلامي بكل مافيه من علوم مختلفة .

الفصل السابع

عالم الاجتماع الواعي والسلطة والسياسة

المحتويات

مقدمة

أولا : اشكالية العلاقة بين علم الاجتماع والسياسة

ثانيا : وظيفة علم الاجتماع من التبعية الى الثورية

ثالثا : عالم الاجتماع والسلطة

رابعا : عالم الاجتماع والقضايا القومية:

١ ـ قضية الكشف عن الوعي الزائف

٢ ـ قضية الانتماء

٣ ـ قضية الحرية

٤ ـ قضية حق النقد

٥ ـ قضية مسئولية السلطة تجاه المجتمع

الخاتمة .

مقدمة :

يقول ابن خلدون : « أعلم أن السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة، يستعين بهما علي أمره ، الا أن الحاجة فى أول الدولة الي السيف مادام أهلها فى تمهيد أمرهم ـ أشد من الحاجة الي القلم، لأن القلم فى هذه الحالة خادم فقط، منفذ للحكم السلطاني والسيف شريك فى المعونة ، وكذلك في آخر الدولة، حيث تضعف عصبيتها ، ويقل أهلها بما ينالهم من الهرم، فيكون أرباب السيف حينئذ أوسع جاها وأكثر نعمة ، وأسنى اقطاعا ، وأما في وسط الدولة، فيستغنى صاحبها بعض الشيء عن السيف ، لأنه قد تمهد أمره ولم يبق همه إلا في تحصيل ثمرات الملك من الجباية والضبط، ومباهاة الدول ، وتنفيذ الاحكام، والقلم هو المعين له في ذلك ، فتعظم الحاجة الي تصريفه .. فيكون أرباب القلم فى هذه الحاجة أوسع جاها ، وأعلى مرتبة، وأعظم ثروة ونعمة ، وأقرب من السلطان مجلسا وأكثر اليه ترددا ، وفي خلواته يحيا ، لأنه حينئذ آلته التي بها يستظهر علي تحصيل ثمرات ملكه ، والنظر الي أعطافه ، وتثقيف أطرافه ، والمباهاة بأحواله ». (المقدمة ، ص ٢١٥ ـ ٢١٦).

عالم الاجتماع الواعي هو المثقف الثوري المستنير، وهو ذلك الواعى الحر الذى أخذ من قضية الحرية والعقلانية والثورية مبدأ له. انه يعمل من أجل التنوير السياسى والاجتماعى، ويستطيع أن يحقق ذلك فعلا.

السياسة بالنسبة لعالم الاجتماع الواعي ليست فقط التي تهتم بقضيتى السلطة والحكم وما بينهما من قضايا أخرى، بل أنها تهتم أيضا بحركة المجتمع السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وهذا هو دوره كمثقف من حيث عملية التحديث بصورته الشمولية في جو الحرية. فعالم الاجتماع الواعي يؤمن بالحرية كحق، ولهذا يرفض كل محاولات القهر الايديولوجي التى يمارسها بعض ذوى النفوذ والسلطة ولا يكون مجرد قلم للسلطة والسلطان.

أن عالم الاجتماع الواعي لا يضم في جماعة معينة أو يمثل صفوة بل لابد وأن يكون علي معرفة بكل هذه التنظيمات حتى يستطيع أن يحلق فوق سماء الواقع ويكون حرا في أرائه ومواقفه.

أن عالم الاجتماع الواعي يستطيع ان يحرر علم الاجتماع من التوجه الايديولوجى سواء علي المستوي العالمى أو المستوي القومي، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل يستخدم علم الاجتماع ليكون أداة ثورية يرشد بها القرار السياسى، وإن كان بن خلدون قد استخدم علم الاجتماع لتنقية الاخبار التاريخية فان عالم الاجتماع الواعى يستخدم علم الاجتماع لكشف الزيف والادعاءات الكاذبة فى الفترة التاريخية التي يعيشها. وهذا ماسوف نحاول ابرازه فى هذا الفصل من خلال مناقشتنا لدور عالم الاجتماع وموقفه من السلطة فى السياسة.

أولا : اشكالية العلاقة بين علم الاجتماع والسياسة.

الحق أن الكثير من علماء الاجتماع ـ تحت تأثير الوضعية وتقليد العلوم الطبيعية ـ قد تجنب المعالجة الصريحة لمشاكل السياسة. ولهذا فقد دعى هؤلاء الى علم اجتماع متحرر من القيمة. فعلم الاجتماع ، طبقا لهذه النظرة ، لايقترح ولايرفض سياسات معينة ، ان مهمة علم الاجتماع، كما تنادى به هذه المدرسة، هو فى قياس وتصنيف المتغيرات الاجتماعية بعيدا عن أى تقييم. فعلم الاجتماع ـ كما يدافع فيبر عن ذلك ـ يتناول فقط ماهو واقع ويفسر الواقع عن طريق النظر الي الأسباب دون التدخل لتحديد نموذج للفعل الاجتماعى أو المعايير السياسية والاقتصادية المقترحة لأى سياسة.

وعلى النقيض من هذا الرأى نجد الكثير من علماء الاجتماع ـ متأثرين بالاتجاه الراديكالي ـ ينادون بأن علم الاجتماع ليس مطالبا بالامتثال « لعلوم قديمة» لدراسة أو قياس الحقائق الاجتماعية . فمناهج العلوم الطبيعية لايمكن أن

تساعدنا على التنبؤ أو التحكم في الجوانب الذاتية من السلوك الاجتماعي والتي تشمل الرغبات والسياسات. أكثر من هذا فاننا نجد جولدنر يصف علم اجتماع متحرر من القيمة بأن هذا بمثابة « خرافة علمية » وأن هذا نوعا من الهروب من العالم الذي يحيط بنا وأن المنادين بهذا الاتجاه هم الذين يتمسكون بسياسة ليس لها هدف الا اغترابهم عن العالم المحيط بهم. فالدعوة الى علم اجتماع متحرر من القيمة ـ فى نظر جولدنر ـ هو امتداد لصراع العصور الوسطى بين « العقيدة » و "العقل" ، وعلماء الاجتماع اليوم أقرب الي اتباع موقف ابن رشد بمذهبهم نو الحقيقة المزدوجة . ومفهومهم لانفسهم علي انهم متخصصون يرفضون مسئولية النتائج الثقافية والأخلاقية لعلمهم.

وجاء رد فعل آخر ضد الاتجاه الذي يدعو علم اجتماع لأن يكون متحرراً من القيم والسياسة من قبل لند R. A. Lynd ليبين لنا أن العلوم الاجتماعية يجب أن تستخدم للرفاهية الانسانية ، ومن ثم يجب عليها أن تحدد ماينبغى أن يكون، وإلا فليس أمامنا قاعدة أساسية للفعل أكثر من متابعة متطلبات اللحظة الراهنة والتصدى لها بالمعالجات الارتجالية. فالمهمة الأساسية للعلوم الاجتماعية ـ كما ينادي لند ـ هى فى اكتشاف حاجة الانسان للقيم ، وارتباط ذلك بحاجاته المادية وتحديد المتطلبات التي يحاول الناس تحقيقها فى حياتهم الاجتماعية. فالعلوم الاجتماعية النافعة ، طبقا لهذه النظرة ، هى التي تبين لنا السياسات والنظم التي تعضد بفاعلية حاجات الانسان ، كذلك السياسات والبرامج والنظم الأخرى التى تعوق تحقيق هذه الحاجات، والتوقعات التي يمكن أن تطرأ علي هذه السياسات والنظم في المستقبل القريب والبعيد. هذه النزعة قد عبر عنها أيضا ميردال Myr-dal عندما طالب عالم الاجتماع بأن يعبر عن مسلماته القيمية بوضوح بدلا من أن يكون ذلك ضمنيا، كذلك بين بأنه لو أراد العالم النجاح والقبول ، فانه يجب أن يختار مسلمات قيمية متناسقة مع قيم الثقافة موضوع دراسته.

وتعد معظم أعمال س. رايت ميلز C. Wright Mills ممثلة لهذا الاتجاه، حيث نجده يحلل لنا القيم والبؤس الانساني ، ويبين علاقة هذا بالبناء الاجتماعي والتاريخي من ناحية، كذلك بالهوية الاجتماعية وبمركز الانسان الأخلاقي من القرار المسئول من ناحية أخري . واهتمام ميلز الأساسي هو في التعريف بواقعية الظروف الانسانية بطريقة مناسبة تجعل تعريفنا عاما ويصلح لان يكون دليلا لعملنا ككل. أن نقطة البدء في فكر ميلز هي أن مهمة علم الاجتماع ومسئوليته الاساسية تتمثل في دراسة مشكلات العصر الحديث وهي تدهور الحياة الاجتماعية وكيف أصبح الانسان المعاصر مكرها أن يحياها داخل الكثير من المجتمعات خاصة تلك التي تتميز بالتقدم الصناعي وأكثرها رفاهية من الناحية الاقتصادية. ويرى ميلز أن ظاهرة عدم الاكتراث واللامبالاة وشعور الفرد بعدم الارتياح وبالاغتراب عن عمله بل وعن حياته ونفسه ماهي الا مظاهر لهذا التدهور في نوعية حياة الانسان ذاتها . ولهذا ، إستبعد ميلز الفصل بين القيم والعلم، وهذا ماأدى به الي رفض العلوم الاجتماعية الأكاديمية، وذلك بسبب رفضها أن تأخذ موقفا من ماتقوم بدراسته. وحث ميلز علماء الاجتماع أن يلاحظوا باستمرار الطرق التي تؤثر بها أعمالهم فى حل المشكلات الملحة حتى يمكنهم مواجهة مسئولية الاختيار الذى غالبا مايتجنبوه، ولقد استخدم ميلز عبارة « الملك بدون رداء » لوصف أولئك العلماء الاجتماعيين الذين ليس لديهم رؤية واضحة أو لايقفون علي مسافة مناسبة من موضوع بحثهم أو يقومون بدورهم الحقيقي. وينادي ميلز بأن عمل عالم الاجتماع الأول هو في كشف الشعور والوعي الكاذب في الفترة التاريخية التى يعيشها، ولهذا فهو مطالب بتحديد العلاقة بين الفرد والمجتمع وتحديد السياسات والبرامج التي تحقق تحويل وتغيير المجتمع حسب متطلبات اللحظة التاريخية.

ان علماء الاجتماع اليوم أكثر اهتماما بالنتائج العلمية لابحاثهم ، ومن ناحية أخري فان صانعي القرارات السياسية يعتمدون علي الأدلة الامبيريقية لتعضيد

وجهة نظرهم أو لنقد الآراء التي يقترحها الآخرون. والملاحظ الآن أن الكثير من علماء الاجتماع يميلون الي الاعتقاد بأن المعرفة عن « الواقع » تؤثر بلا شك في «السياسة » التي نعتنقها. فليس هناك معني للاعتقاد في شيء ما بدون أن يكون هناك براهين لتحقيقه. بمعنى آخر ، أن الحقائق هى التي تشكل السياسة التي نعتنقها. ولهذا يجب أن تعطى اهتماما للجوانب الخاصة بالحقائق المتعلقة بالسياسة. وعلم الاجتماع يستطيع أن يقلل من مشكلة الصراع بين الحقائق والسياسة وذلك عن طريق توسيع مجالات الاتفاق بين حقائق الموقف وكيف جاءت الى الوجود. فلو افترض أن هناك علاقة بين ماهو قائم وبين مايرغب فيه سياسيا فان تحليل العلاقة بينهما سوف يساعد علي ترشيد قرار صانع السياسة. ولهذا تميل كثير من الحكومات الآن الي توجيه الكثير من اعتماداتها الي البحوث ذات الصبغة السياسية وذلك انطلاقا من حقيقة أن التحليل السوسيولوجى للعلاقة بين الواقع والسياسة سوف يساعد على تخطيط استراتيجيات العمل السياسى التي تهدف الي تغير الواقع.

والملاحظ أنه كلما كانت السياسة علي مستوى عال من الأهداف والاستراتيجيات كلما كان اعتمادها كبيرا علي علم الاجتماع. فالتحليل العلمى للعلاقة بين الواقع والسياسة بكل المتغيرات الوسيطة سوف يوضح بلاشك الميكانيزمات الحقيقية للعلاقة بين الفرد والسلطة.

وأن كانت السياسة بمفهومها العام قد عانت من افتقادها للمحتوي السوسيولوجي. فغياب التحليل العلمي لمتطلبات السياسة فى العالم النامى يؤدى حتما الى اخفاق كل المحاولات المبذولة لتغير هذا الواقع. وسوف ينتهى الامر لتكون السياسة في العالم النامى ومن بينه العالم العربي مجرد مسكنات « لاحداث » تخدير مؤقت « لبعض الفئات».

ومن الملاحظ أن هناك تعارضا ولوضمنيا في كثير من المجتمعات النامية بين

السياسيين أو رجال السلطة وبين صانعى القرارات السياسية والخطط التنموية، فقد تتدخل الأهداف السياسية أو بمعني أصح ، رغبات السياسين في تشكيل وتحديد مجرى المشروعات التنموية . ولهذا تخرج استراتيجيات الخطط التنموية علي أنها « رؤية» للقيادات الملهمة في هذه المجتمعات والتي سرعان مايكشف عجزها عن تحقيق ماوضعت من إجله « فالقاريء» لتاريخ الثورات فى العالم الثالث يتبين له بوضوح كيف أن الكثير من المشروعات التنموية كانت أساسا من أجل الدعاية الأساسية أو كانت شكل بلامضمون ، وكانت بلا جدوى حيث استنزفت الكثير من ميزانية العديد من الدول النامية.

على أية حال فان عالم الاجتماع والسياسي ـ رغم التخصص المهني الذي يميز كل من هذين المجالين ـ في حاجة لكل منهما للآخر ، وان كان بعض علماء الاجتماع قد اعتبروا الانشغال فى بحوث خاصة بالسياسة وقضاياها من الأمور الغير مرغوب فيها، فان هذا راجع الي الحذر المنهجي والرغبة فى اقامة علم اجتماع متحرر من القيمة. ولاشك أن هذه العلاقة قد تأثرت بالدور الذي يرغب عالم الاجتماع أن يلعبه في عملية صنع القرارات السياسية ، كذلك محور التركيز في البحوث التي يقوم بها، والمدي الذي يستطيع أن يكون فيه قادرا باستقلالية في المشاركة في صنع القرارات السياسية.

ان مجال السياسة والسلطة مازال يفتقد نظرية شمولية تعالج قضاياه المتنوعة. وعلم الاجتماع ـ نظرا لصلته الوثيقة بهذا المجال ـ مطالب بتقديم وتطوير نظرية موجهة نحو السياسة والسلطة . ان علم الاجتماع يستطيع ان يزود السياسة وصانعيها بالاطر النظرية والتفسيرية التي قد تعمل علي وضع الاستراتيجيات الخاصة بالتغيرات الاجتماعية وكيفية العمل علي خلق الثقة من الفرد والسلطة من ناحية وخلق دولة الرفاهية من ناحية أخري. ولكن يثار في هذا المقام سؤال مؤداه : هل حقا علماء الاجتماع جادين في اهتمامهم بأمور السياسة ؟ الحق أن هناك

تخفظ شديد من قبل رواد علم الاجتماع.

غالبا مايثار سؤال رئيسى مؤداه : الي أى مدي يمكن أن يسهم علماء العلوم الاجتماعية في تقديم وصياغة وتنفيذ وتقييم السياسات ،هناك من بين علماء العلوم الاجتماعية من يري أن انشغالهم بالسياسة الاجتماعية أمر غير مرغوب فيه. ويعتقد هؤلاء أن علماء العلوم الاجتماعية وأبحاثهم يجب أن تكون مركزة حول الدراسات الرئيسية للعمليات والسلوك الاجتماعي . ولهذا ، فان البحث ، كما يؤكد أصحاب هذا الرأى ، يجب ألا يكون موجها من أجل تحقيق أهداف برامج الفعل أو برامج السياسة، ولكن من أجل توفير المعلومات والبيانات التي تساعدنا على تطوير ونمو أحد فروع العلوم الاجتماعية. ويرى من ينادي بهذا الرأى ، بأن علماء العلوم الاجتماعية يجب أن يكونوا متحررين من القيمة Value-Free . وأن مهمة الباحثين تنحصر فى اكتشاف الحقيقة بغض النظر عن المنافع والاستخدامات الناجمة عن نتائجهم. ولهذا يؤكد أصحاب هذا الاتجاه ، بأن أى نظريات عن السلوك الانساني أو العمليات الاجتماعية من قبل علماء العلوم الاجتماعية، لها تأثير غير مباشر فقط علي مجال السياسات.(١).

ومن ناحية أخري ، فهناك من يري أن علماء العلوم الاجتماعية يجب أن ينشغلوا بالقضايا السياسية. ولهذا فان أصحاب هذا الرأى يوجهون أبحاثهم حول القضايا والموضوعات التي تهم الذين يعملون في عملية وضع السياسات والتي اما أن تحافظ علي الوضع الراهن أو التى تعجل بالتغيير. ولقد حدد أصحاب هذا الرأى لانفسهم الموضوعات التي يجب أن يتناولوها في أبحاثهم، وكيفية القيام بمثل هذه البحوث. والحق ، أن مشاركة أصحاب هذا الاتجاه مازالت غير مباشرة، وذلك بسبب أن معظمهم يعمل من خلال الوظائف الاكاديمية فى الجامعات . ويأمل هؤلاء

(1) Tropman John, E. & et. al (eds.), Strategic Perspective on Social Policy. New York : Pergamon Press, 1976. PP: 32 - 34

بأن الأبحاث التي ينشرونها قد يكون لها تأثير علي أولئك الذين يعملون مباشرة فى عملية وضع السياسات. والحقيقة ، أن علماء العلوم الاجتماعية الذين يحددون دورهم بهذه الطريقة ، نادرا مايكون لهم دورا مباشرا وفعالا في عملية وضع القرارات السياسية.

وهناك جماعة ثالثة من بين علماء العلوم الاجتماعية.، والتى تري أن لها دورا فعالا ومباشرا في عملية وضع القرارات السياسية. وهذه الجماعة غالبا مايطلب منها العمل علي تطوير وتقييم السياسات. ولقد عمل الكثير من أعضاء هذه الجماعة فى الكثير من اللجان الحكومية الخاصة. أو أن المهام المطلوبة تتطلب أن ينشغل أفراد هذه الجماعة في تطوير سياسات في مناطق متنوعة ، ولعل انشغالهم بهذا قد يكون محددا بالمراحل الأولية لبرامج السياسات. وبمجرد قيام هذه اللجنة بمهامها من مسح المنطقة الخاصة بالسياسات وتقديم التوصيات اللازمة ، فان مهمة أعضاء اللجنة تكون قد انتهت. وفي بعض المناسبات قد يطلب من علماء العلوم الاجتماعية ـ كمستشارين ـ القيام بالدراسات التقييمية للسياسات أو برامج معينة، وبمجرد انتهاء عملية التقييم المطلوبة فان العالم الاجتماعي ينسحب من مهمة وضع القرارات السياسة. وبالرغم من أن أفراد هذه الجماعة قد تشارك في مرحلة واحدة فقط من عملية وضع وصناعة القرارات السياسية. الا أنهم لهم تأثير مباشر علي السياسات أكثر من أفراد الجماعتين السابقتين..

وهناك بعض علماء العلوم الاجتماعية الذين يرون دورهم علي أنه الانشغال الكامل في عملية وضع الاستراتيجيات السياسية وغالبا مايقوم هؤلاء بوظائف دائمة في الحكومة ، أو يعملون كمستشارين أو كهيئة مساعدة للهيئات البرلمانية، أو باحثين في أقسام وهيئات الحكومة. ومساهمة هذا النوع من هؤلاء العلماء الاجتماعيين مباشرة وفعالة، وهم ، لا شك، منغمسون فى كل مرحلة من مراحل

عملية وضع السياسات. ولعل الموجه الاساسي لهم، هو ايجاد الحلول العملية لمشاكل معينة ، وذلك عن طريق استخدام خبرتهم ومعرفتهم العلمية. والحق ، أن جهود واسهامات هؤلاء العلماء هى التى تسد الفجوة بين العلم الاجتماعي والسياسة الاجتماعية.

والتركيز علي البحث في العلوم الاجتماعية من الأمور التى لها أهمية خاصة وكما سوف نري ، فلقد ذهب «البرت ريز» Albert J. Reiss الي أنه لو أراد علم الاجتماع أن يكون أحد العلوم التى تهتم بالسياسات ، فان هذا يتطلب من علماء الاجتماع أن يطوروا نظرية موجهة نحو القضايا السياسية. ويرى «ريز» أن علماء الاجتماع يركزون بدرجة كبيرة في أبحاثهم علي تحديد العوامل المسببة للمشكلات الاجتماعية . ولعل هذا التوجيه هو الذي أدى بهم الي النظر الي الأسباب التى تجعل الناس يتصرفون ويسلكون بطريقة معينة ، أكثر من الاهتمام بتغيير السلوك وذلك من خلال معالجة النظام الاجتماعى برمته. ولعل الاستراتيجيات المطلوبة للتغيير غالبا ماتكون استراتيجيات خاصة بتغيير الأفراد، أكثر من كونها استراتيجيات خاصة بتغيير النظم. وبتحويل التركيز البحثى الي مستوي النظم أو المجتمع ككل، فان هذا ، كما يرى ريز ، سوف يجعل علم الاجتماع أكثر ملائمة للسياسات . وتعمل السياسة علي مستوي الانساق ، وعلي هذا المستوي توضع القرارات ، ويمكن التعامل مع المشكلات الاجتماعية أو تخفيفها. ويستخدام ريز مثالا توضيحيا لذلك، بقوله أن هناك فارقا بين معرفة المرء لكيفية تحديد النسل، الا أن هذا أمر مختلف تماما عن كيفية تحديد النسل علي المستوي القومي. والاجابة علي هذا أمر في غاية الأهمية للمنشغلين بالسياسات المتغيرة. ويري ريز أن هناك علوما أخري بجانب علم الاجتماع تفتقد التوجيه نحو السياسات، ويعد هذا أمرا - كما يعتقد ريز - علي جانب من الأهمية لو أراد أى علم أن يكون له تأثيرا علي

السياسات. والتغير في التوجيه، كما يقترح ريز ، سوف يساعد علي التقاء العلوم الاجتماعية والسياسية ، وسوف يجعل اسهام العلم الاجتماعى أكثر واقعية.

ومن ناحية أخري ، فان ميلانسون Melanson ، كما سوف نبين فيما بعد، يثير تساؤلا آخر مؤداه : هل كل علم ـ مثل علم السياسة ـ له أسس علمية سليمة ؟ ويقترح ميلانسون ، بأن معظم علماء السياسة يقدمون معرفة مهنية تفتقد الصدق الامبيريقي . وغالبا مايستخدم علماء السياسة المتخصصين والذين لديهم معرفة مهنية من قبل صانعي السياسة لفرض ـ بطريقة رمزية ـ منطلقاتهم الايديولوجية الخاصة . وفي ظل هذه الظروف ، فان الخبير من علماء السياسة يستخدم فقط ليعطى شرعية للسياسة، أكثر من وضعها مستقلا، والحق أن ملاحظة ميلانسون علي علم السياسة يجب أن تنطبق أيضا علي بعض العلوم الاجتماعية الأخري . والسؤال الهام الذي يجب أن يثار هو : هل الارتباط القائم بين بعض علماء العلوم الاجتماعية وصانعي السياسة هو ارتباط قائم علي استغلال للخبرة الرمزية من قبل واضع السياسة ، أكثر من كون المعرفة التي يقدمها العالم الاجتماعي ثابتة وأمبيريقية؟

والخلاصة ، أن العلاقة بين العلم الاجتماعي والسياسة قد تتأثر بدور العالم الاجتماعي ، الذي يرغب أن يلعبه في عملية وضع السياسات ، ومحور التركيز في بحثه ، والمدي الذي يستطيع أن يكون فيه قادرا ، باستقلالية ، في المشاركة في وضع السياسات والاتجاه العام، إلا أن يبدو أنه موجه نحو الانشغال في عملية وضع السياسة . وهناك نمو في البحوث الموجهة نحو السياسات، ولو استمر هذا الاتجاه فان واضع السياسة سوف يكون قادرا علي التمييز بين المعلومات الثابتة والحدسية في العلم الاجتماعي . وبالمقابلة ، فان العالم الاجتماعي يجب ألا يسيء لوظيفته أو لخبراته عند تزكيته (لاختيارات) السياسة ، التي قد لاتكون قائمة على

أسس علمية ثابتة ، بغض النظر عن هذه التحذيرات ، فان العلاقات بين العلم الاجتماعي والسياسات ، قد ينظر اليها علي أنها مسئولية قانونية أكثر من كونها شيئا نافعا.

من الأمور الواضحة ، أن السياسات تستند أساساً من القيم والحقائق والنظريات . وأى ماكان السبب ، فان علماء الاجتماع يكرهون الظروف التي تكون فيها الحقائق متعارضة مع القيم والمبادىء المطوقة للسياسات ، والهروب من هذا التناقض كانت هناك دعوة عامة لعلم متحرر من القيمة . وفي معظم الأوقات يعتقد علماء الاجتماع أنهم في الاتجاه السليم ، ومن ثم فانه ليس من الضروري أن تحجب الحقائق أو أن يكون هناك استغلالا منظما للبيانات لتقديم النتائج المطلوبة، فصياغة المشكلة وإختبار البيانات ، ومعالجة القضايا غالبا مايكون كافيا لمثلى هذا الاتجاه . ولانجد عالم اجتماع ، علي سبيل المثال ، لايهتم ببحث هل من الأفضل الابقاء علي نظام التفرقة العنصرية ، كذلك لم يهتم أحد بكيفية تشجيع الزواج من سلالات مختلفة (١).

وأهمية الحقائق بالنسبة للسياسة ، في نظر علماء الاجتماع ، غالبا ماتكون أمر متعلق بأهميتها بالنسبة للسياسة السياسية، أكثر من السياسة في حد ذاتها. وعالم الاجتماع ، الذي يسعى الي جمع البيانات الامبيريقية لتبرير السياسات أو البرامج ، يسعي لتجنب أى حقائق قد تكون متعارضة مع المبادىء السياسية ومن ثم فالتناقض مستبعد من عمله ، سواء الخطأ فى القياس أو النتائج الحقيقية. أكثر من هذا ، فان علماء الاجتماع يبدو وكأنهم غير مستعدين لنقل فائدة النتائج التى

---

(1) Reiss, A. J., "Putting Sociology into Policy" in : J. E. Tropman: et. al (eds.) op. Cit., p. 35.

تتناقض مع مواقف القيمة المعتقد فيها. أليس من واجب علم الاجتماع، أو القيم الديمقراطية ، أن تدافع وتعضد الانظمة التي تعطى الفرص المتكافئة أو تحقق التكامل ، فى الحالات التي يوجد بها تمايزات (١).

وهناك العديد من الأسباب التى تفسر سبب نزوع علماء الاجتماع الى جمع الحقائق التى تعضد المبدأ السياسى للسياسات. ولعل السبب الرئيسى ، هو افتقاد النظريات التي تحدد نتائج الفعل والشبيهة بتلك الخاصة بالنظرية الاقتصادية. فمعظم نظريات علم الاجتماع لاتفتقر فقط القدرة علي المتطلبات الرئيسية للتنبؤ بالتغير الاجتماعي ، الا أنها تفتقر أيضا القدرة علي التنبؤ بنتائج التدخل من خلال ميكانيزمات الضبط الاجتماعي. وعامة ، مايقوم به علماء الاجتماع هو، علي أية حال ، جمع الحقائق التي تتعلق بالتغيرات المقترحة من قبل الآخرين الذين يدافعون عن قيمهم.

وليس بمستغرب ، اذن ، أن يعمل عالم الاجتماع فى دور المستشار ، ولكن يكون هذا فقط بعد أن يقوم بعملية الاختيار القيمى ، وبالنسبة لتفضيل عالم الاجتماع للتغير المقترح، فان المناقشات تبين أن النتائج السلبية غير مرغوب فيها من قبل التغير المقترح ، مع وضع في الاعتبار أن عالم الاجتماع لايحاول أن يستخدم الحقائق لبيان النتيجة المرغوبة ، وفي النهاية ، فان عالم الاجتماع يعارض التغير المقترح ، وذلك بسبب أنه أميل الي ألا يركز علي النتائج السلبية التي سوف تنجم من المشروع المقترح. وباختصار ، فان علماء الاجتماع ـ سواء كانوا يفضلون أو يعارضون التغيرات ـ يركزون علي النتائج السلبية أكثر من الايجابية . وربما يرجع هذا الي أنه طالما أن الحقائق التي تستخدم لاقتراح سياسة معينة قد لاتكون

---

(1) Ibid.

مفيدة أو عملية، بينما هناك شيء أقوى من هذا - مثل النظرية أو الدليل التجريبي - وهذا أمر لبيان أن هذا الشيء المقترح سوف يكون قابل للتطبيق (١)

والحقيقة ، أن علماء الاجتماع غالبا مايرون أن التغيرات التي يفضلونها سوف لايكون لها تأثيرات غير مرغوبة. وهذا شبيه بموقف علماء الاقتصاد والسياسة، حيث يتم التفكير في كل شيء من خلال التكلفة والمبيعات . حقا.. فان النظرية الاقتصادية قد صيغت لتكون نظرية في السلوك الاقتصادي ، وليس نظرية عن السياسات والممارسات التي تحاول الإبقاء علي نظام إقتصادى معين. والمشكلة بالنسبة لعلم الاجتماع ربما لاتكون غير مختلفة. وهناك اتجاها الآن ينظر الي وضع الحقائق السوسيولوجية المناسبة لموضوعات السياسة في صيغ التكلفة والمبيعات المستمدة من علماء الاقتصاد ومحللي الانساق، علي أنه أمرا مطلوبا. والى الدرجة التى تقدم النظريات السوسيولوجية نموذجا عمليا للمجتمع، والذي يمكن أن تستمد منه السياسات مبادئها، فان المدي الذي تكون فيه السياسات ـ المستمدة من هذه النظريات ـ متفقة مع النظريات الأخري ، أمر يجب أن يكون محددا حقا، فأن هناك بعض النظريات السوسيولوجية التي تعضد السياسات والبرامج الا أنها تتعارض تماما مع النظريات الاقتصادية (٢).

وعلي المدي البعيد ، فان علم الاجتماع، تعلم يهتم بالسياسات ، يحتاج الي نظرية تكون موجهة نحو السياسات . انه يبدو وكأنه ليس من غير المعقول ألا يهتم علم الاجتماع بتقديم نظرية عن كيفية المحافظة علي النسق الاجتماعي الديمقراطى لمجتمع مابعد الصناعة(٣).

(1) Ibid.,
(2) Ibid., P. 36.
(3) Tropman, J. et. al (eds.), Op. Cit., PP. 37 - 38.

وكمحاولة لسد العجز في وجود نظرية عامة مناسبة لمسائل السياسة، فإن الجهود التي بذلت لتطوير مثل هذه النظرية غالبا ماجانبها الصواب . فالكثير من المحاولات ـ النظرية والبحثية ـ في مجال الانحراف والمشكلات الاجتماعية ركزت حول الأشخاص أكثر من السكان أو التنظيمات. ولهذا ، فنحن غير قادرين علي أن نركز الجهود علي المستوي الكلي أو النظامي. ومن ناحية أخري . فأن من أحد الأسباب الرئيسية التي أدت الي هذه الحالة الراهنة، أن نظرية علم الاجتماع عن التغير، غالبا ماتستمد أساسها من افتراضات سيكولوجية، أكثر من كونها نظامية أو مجتمعية. فالاستراتيجيات الخاصة بالتغير ، غالبا ماتنتهى لتكون استراتيجيات خاصة بتغير الأفراد، أكثر من كونها خاصة بتغير الانظمة ولاشك أن وجود مثل هذه المفاهيم سيؤدى حتما الي الفشل في فهم الطرق التي من خلالها تعمل السياسات والبرامج علي تغير السكان والانساق النظامية. فالمعرفة بكيفية تقليل عدد المواليد لايعني معرفة كيفية انقاص معدل السكان. كذلك الحال بالنسبة لعلماء الاجتماع، فهم غير مكترثين بمثل هذه الأمور فمعرفة كيفية تغير الفرد من خلال بعض ميكانيزمات العلاج النفسي، ليست بالضرورة هى الطريقة لانقاص معدلات المرض العقلي من مجموع السكان(١).

المشكلة باختصار ، هي أن افتقار علماء الاجتماع لنظرية شمولية مناسبة لبلورة المسائل المتعلقة بالسياسة والسلطة، قد جعلهم يركنون الي التفسيرات الشائعة في تفسير المشكلات، وجعلهم أيضا غير مكترثين بالعوامل البنائية والنظامية التي تسبب هذه المشكلات، فافتقاد نظرية تستطيع أن تتناول التغير

(1) See : Bell, D., " Notes on the Post- Industrial Society", the Public , Vol. (Spring 1968), pp. 102 - 118.

المناسب للسياسات، قد أدى الى عدم وضوح مايشكل مؤشر السياسة المناسب. فالمشكلة ليست فى صدق أو ثبات المؤشرات الموجودة عن معدل الجريمة في الولايات المتحدة الأمريكية، ولكن في تناسبها مع السياسات للتصدي لهذه المشكلة(١) فما هو المطلوب ، اذن ، هو علاقة المؤشرات الاجتماعية بقضايا السياسات، مع الأخذ في الأعتبار السياسات البديلة واستراتيجيات التغيير. ولايعني هذا، بأنه لابد من أن تكون المؤشرات الاجتماعية لقضايا السياسات متضمنة لحلول المشاكل التي تتصدي لها. فعلي الأقل ، يمكن لعالم الاجتماع، كما ذهب البيون سمول Albion Small الي « أن الانسان يميل الي التنبؤ عندما يكون في وضع لايستطيع معه التحكم فيما يدور حوله» (٢).

ولقد تسببت الكثير من العوامل في فشل علم الاجتماع لتطوير نظرية يمكن أن تكون بمثابة قاعدة للسياسة العامة . ان فشل علماء الاجتماع في التنبؤ بالثبات أو التغير ـ بأى درجة من الدقة ـ هذا الفشل قد حد من استخدام علم الاجتماع في الهندسة الاجتماعية Social Engineering (٣).

ان عدم ملائمة علم الاجتماع للهندسة الاجتماعية لايجب أن يكون معوقا لاستخدام علم الاجتماع في المسائل المتعلقة بالسياسات. ولقد ذهب كل من بيدرمان A. Biderman وكرافورد E. Carwford الي أن المعرفة السوسيولوجية لها وظائفها المعرفية والتنويرية والهندسية فى السياسة العامة (٤). فالمعرفة السوسيولوجية تفيد علي المستوي البيروقراطى للتنظيمات التي تعمل في المسائل الخاصة بالسياسات. ولعل استخدام المعرفة السوسيولوجية للسياسات قد ساعد على ذلك الا أن الحقيقة غير ذلك، حتي في الأمور المتعلقة بالمؤشرات

(1) See : Biderman, A. and Reiss. A., " On Exploring the Dark Figure, " The Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 374, (November 1969), pp. 1 - 15.

(2) See: Small, A. W., " Fifty years of Sociology in United States", A.J. S. Vol, 2, May , 1961. pp. 721 - 864.

(3) Tropman, J., et. al (eds.) Op. Cit., pp. 38 - 58.

(4) See. Biderman, A., D., and E. Crawford (eds.), Social Scientists and international Affair. New York : Wiley, 1969.

الاجتماعية. فعلماء الاجتماع قد يستطيعون معرفة الزيادة في معدلات السلوك الاجرامى مثلا، الا أن العلاقات بين المتغيرات قد تكون من الأمور المشكوك فيها. وطالما أن الدراسات السوسيولوجية غير قابلة للتكرار واعادة التجريب ، فانه من الصعوبة أن نحدد أن الحقائق التي تشير الي العلاقات صحيحة أو زائفة. وحتى في الحالات التى يمكن اجراء اعادة البحث ، فان الدلائل الامبيريقية تشير الي عدم ثبات في النتائج التى قد لاتفسر التغيرات المتوقعة. ولهذا ، فان البعض يرى أنه يجب أن تتشكك في استخدام العلاقات بين المتغيرات لأى أهداف متعلقة بالسياسات فى ظل غياب التأكد من القدرة علي تكرار التجارب والبحوث السوسيولوجية (١).

كل هذا يشير بوضوح الي أهمية وجود نظرية سوسيولوجية لها من القوة بحيث تفيد فى توجيه أمور السياسات. ولعل أول خطوة نحو هذا، هو تحديد الدور الذى يمكن أن تلعبه النظرية السوسيولوجية والحقائق في تطوير السياسات. والتصدي لأهم قضاياها. ولكن السؤال الرئيسى هو : هل علماء الاجتماع حقا جادين في اهتماماتهم بأمور السياسة والهندسة الاجتماعية ؟ والحق ، أن هناك تحفظا شديدا من قبل علماء الاجتماع في توجيه بحوثهم نحو أمور السياسة، والقليل منهم هو من يهتم بعدد محدود من المشاكل الاجتماعية. وهذا مايجعل علم الاجتماع بعيدا عن السياسات(٢).

الخلاصة:

أن عالم الاجتماع الواعى يستطيع أن يساهم بدور فعال في صنع القرارات السياسية. فهو المستشار للقائد السياسى فى الاجراءات وهو الصوت المسموع في تحديد الأهداف والأوليات. الا أن الملاحظ أن علماء الاجتماع في معظم الدول

(1) See : Duncan, O. D., Toward Scoial Report in Next Steps. New York : Russell Sage Foundation, 1970.

(2) Reies, A., Op. Cit., pp. 39 - 40.

النامية يمثلون مكانه متدنية من سلم الوظائف الاجتماعية. فهم منفذون فقط لقرارات السياسين دون أن يكون لهم رأيا فيها، وعلي العكس قد يكونوا هم أنفسهم معوقا لها.

والحق أن كلا المجالين - علم الاجتماع والسياسة - قد نما كل منهما منفصلا عن الآخر وان كل منهما قد عان نتيجة ذلك. فالسلطة قد فشلت في تكوين بناء نظرى تفسيرى لمجالها وكذلك الأول، فان علماء الاجتماع لم يتفقوا فيما بينهم حول المشاركة في مجالي السياسة والسلطة. وقد يرجع هذا إلي ندرة علماء الاجتماع الواعين المتخصصين في مجال السياسة أو ربما الي أن هناك نوعا من التعالي وربما الغموض من كلا الجانبين.

ثانيا : : وظيفة علم الاجتماع : من التبعية الي الثورية :

ان عالم الاجتماع الواعي في الوطن العربي هو صاحب الصحوة التى تعد للملك رداءه وأصبح من خلالها علم الاجتماع هو علم المجتمع الذي يهتم بقضاياه القومية والمجتمعية . انه يستطيع ان يقف موقف الناقد من الواقع الغربي - أعنى علم الاجتماع الغربي - والمشتغلين بهذا العلم في تلك الفترة من علماء الاجتماع فى مصر والعالم العربي . ان علم الاجتماع فى مصر والعالم العربي كان ومازال نوع من الترف العلمي، ومحاولة أيديولوجية لخدمة المصالح الخاصة ببعض الطبقات المسيطرة أو التبرير العلمي لبعض الأوضاع الاجتماعية أو الدفاع عنها أو أداة لتزيف الوعي والتاريخ القومي.

فلقد استخدم المنشغلون بهذا العلم - بوعي أو بدون وعى - في تحقيق هذا المخطط، ولهذا لم يكن لعلم الاجتماع سواء في مصر أو العالم العربي هوية معينة ولم يكن له هدف محدد وانتهى الأمر بعلم الاجتماع الي تمييع هويته في عدة علوم جزئية وبهذا فقد علم الاجتماع خصوصيته التحليلية والتي تميزه عن غيره من العلوم الانسانية.

لقد أدى هذا كما اشرنا الى عدم تحديد واضح لعلم الاجتماع واستعيض بدلا منه بكل ماهو اجتماعي وقد انعكس هذا أيضا علي انتشار أقسام الاجتماع بالجامعات المصرية والعربية والمقررات والمؤلفات التي أعدت في تلك الفترة. كل هذا بلا شك - أدى الي أن تأثير علم الاجتماع نادرا ماتعدي أسوار الجامعة وبالتالي لم يقم بدوره المجتمعي البحثي».

وباختصار فان علم الاجتماع فى مصر أو في العالم العربي قد سار في النصف الأول من القرن العشرين فى طريق تقليد التراث الغربي ، ولهذا بات واضحا أن علم الاجتماع الذي وظف فى العالم العربى هو علم مغترب عن هذا الواقع المتغير والذي تختلف قضاياه عن قضايا العالم الغربي الذى نبع فيه علم الاجتماع كاستجابة فكرية لهذه القضايا .. وليس هذا بمستغرب أن يظل علم الاجتماعي يدرس في الجامعات المصرية والعربية علي انه نظام علمي أكاديمى له تاريخ ومنهج ونظرية . وسارت أبحاث الدراسات العليا والمراكز العلمية والبحثية فى طريق « تمصير» أو تعريب » نتائج البحوث والدراسات التي أنجزت في المجتمع الغربي.

أما عن وظيفة علم الاجتماع في تلك المرحلة فهو « تزييف» واقع المجتمع العربي والوعي به ، وأن معظم ماكتب عن العالم الثالث - ومنه العربي بالطبع - كان له هدف سياسي وكانت الهيئات الممولة للبحوث علي علاقة بأجهزة المخابرات الأمريكية. وأوضح واحد من المشاركين أن الدراسات الموضوعة سعت الي السيطرة علي العالم النامي .. فقد كان غرض الغرب من المعرفة تحديد المداخل التي يمكن أن تضمن له تفتيت المجتمع العربي ... ومع كل أسف أخذ علماؤنا الاجتماعيون ما كتب دون أن يحللوا مضامينة.

ومن الطبيعى أن تؤدى هذه التبعية الي انحسار دور علم الاجتماع فى التدريس والتلقين والتوارى خلف أسوار الجامعة ، فندر أسهام الباحثين في أدوار العلم المجتمعية ، بدراسة الواقع والمشاركة في التخطيط له، والاسهام في إزدياد

وعى المواطن بقضايا وطنه ومواطنيه . وتوضح الموضوعات التي تبحث ، وتلك التى بحثت ، وتلك التي لاتزال مطروحة للبحث ، مدي الابتعاد عن الموضوعات الهامة والمصيرية .. ولكن كيف يتم هذا ، وفاقد الشيء لايعطيه ، والعلم صورة مرتعشة ومهزوزة لمنتج تم في مجتمعات أخري ، ولمصالح أخري هى ضد مصالح مجتمعنا في التحليل النهائي. لقد أفضت سطوة الفكر الوظيفي والوصفي وغيرهما من الاتجاهات المحافظة الى اغفال دراسة وفهم حتى المظاهر البديهية كمسائل للتغير الاجتماعي. لقد انتقلت أزمة الفكر الغربي الينا ، دون أن نصنعها ومع هذا قبلناها ونعمل بها، حتي وبعد أن بدأت الكتابات الغربية نفسها تدرك تماما فشل النظرية الليبرالية في دراسة التغير سواء في المجتمعات الغربية أو النامية.

وفي نهاية الخمسينات من هذا القرن ظهرت اصوات كما اشرنا تنادي بتصحيح مسيرة علم الاجتماع في مصر والعالم العربي. حيث ان علم الاجتماع الذي يدرس في المجتمع المصري ماهو الا علم غربي بعيد في روحه ونتائجه عن التراث المصري فيلاحظ « أن الباحثين الاجتماعيين وعلماء الاجتماع حتي في المجتمعات التي تختلف واقعيا واجتماعيا واقتصاديا عن المجتمعات التي دعمت علم الاجتماع ونشرته، لازالوا واقعين فريسة للقوالب العلمية المطعمة بالايديولوجية الذي حفر قناته مفكري الرأسمالية والامبريالية. ان علم الاجتماع بوضعه الحالي في البلاد الغربية يعتبر ثمرة من ثمار الرأسمالية لمساندة أيديولوجية معينة وتحويل الانظار عن الابعاد الحقيقية للنضال الاجتماعي والاقتصادي.

لقد عمل المنادين بهذه الدعوة من أجل تشييد علم اجتماع جديد في مصر والعالم العربي . علم اجتماع متميز بالانفتاح علي التراث العالمي لعلم الاجتماع من ناحية ويتميز بخصوصية العربية (والمصرية) من ناحية أخري. لقد بينوا بأنه يحسن أن يكون هناك علم اجتماع عربي يتميز بالوضوح المنهجي وتكون له قضاياه البحثية التي تساعد أبناء الوطن العربي في اقامة المجتمع الحديث وذلك سعيا للوصول الي نتائج بحثية مختلفة عن نتائج بحوث علم الاجتماع الغربي. وتساءل

البعض » آن لنا أن نتساءل بعد التغيرات البنائية التي حدثت في مجتمعنا وامتدت الي المفاهيم والقيم، أيظل علم الاجتماع فى صورته الحالية ؟ أم ينبغى أن نهاجمه لنغيره أونعد له باعتباره أداه انهزامية بوضعه الحالي .. ان مايأتينا من الغرب ليس كلاما نهائيا له طابع المسلمات ، ولذلك يجب أن تكون لدينا القدرة الخلاقة بأن تكون لدينا شجاعة النقاد البنائيين وأن نهدم بناءا قديما فقد مقوماته ولنبن آخر جديدا يعبر عن الطابع الجديد لمجتمعنا ، وان كان هناك فرق بين منطق العلم الذى لايختلف عليه اثنان ، وبين حقائق العلم ، فيجب أن يكون لدينا الحقائق الخاصة بنا».

لقد أكد أصحاب هذه المحاولة أن « علم الاجتماع » كما يلاحظ هو نتاج للتوجيه الايديولوجي من ناحية والتغيرات التي تصيب البناء الاجتماعى والاقتصادي ومايصاحب ذلك من أنماط جديدة للعلاقات الانتاجية ومراكز للقوة.

ولقد لاحظ المنادين بهذه الدعوة أن هناك علمين للاجتماع الأول « علم الاجتماع الرأسمالي » فى البلاد الغربية والذي يري أن مواجهة التغيرات التي أصابت المجتمع الغربى لاتمس البناء الاجتماعي واعادة التوازن تتطلب اجراء بعض التعديلات ويتم ذلك علي أساس التشريعات التي لاتتخذ أكثر من احداث تجديدات أو تعديلات في بعض وظائف التنظيم الاجتماعى علي أن يحدث هذا تدريجيا وطبقا لهذا التطور فالمشكلة الاجتماعية خللا عارضا يصيب الوظيفة دون البناء.

أما علم الاجتماع الآخر فهو الذى ينظر الي « التغير من حيث عوامله ونتائجه الذي أدى الي ظروف عديدة تجعل البناء الاجتماعى القديم غير صالح حتي مع تعديله لمواجهة الابعاد المتغيرة لعلاقات المجتمع، وخاصة فيما يتعلق بالانتاج وتوزيع الثروة الى جانب المشاكل العديدة التي تتراكم وتتفاقم كلما زادت عمليات الاحتكار في مجالات الصناعة». وطبقا لهذا فانه عن طريق التخطيط يمكن اعادة ترتيب اجزاء البناء الاجتماعى ليؤدى وظائف جديدة تعبر عن أهداف المجتمع الاساسية فى ضوء النظرة الجمعية للحياة.

وتخلص هذه المحاولة الى أن علم الاجتماع الذي يقدم المادة النظرية لبحث مشاكل المجتمع « لم يتقدم بعد في طريق الموضوعية والحيادية ـ كما يزعم علماء الغرب بل لازال التوجيه الايديولوجى يحدد اطار الدراسة ومضامينها المتعددة».

أما عن هوية علم الاجتماع : فقد بينت المحاولة السابقة ـ كما أشرنا ان كتب علم الاجتماع الأوربية الموجودة في مكتباتنا تقدم لنا دراسات تنطبق علي الظروف التي توجد بها المجتمعات الاوربية . وهذه الظروف لا تتفق مع الظروف التي نحياها. فالكتب الامريكية مثلا تحاول أن تفهمنا أن الأسلوب الامريكى في الحياة هو الاسلوب المثالي .. وان كانت هناك قيماً انحلالية فهى ملازمة للحياة فى المجتمع. كيف نقتنع بهذا الكلام وكيف يمكن تطبيقه علي واقع مجتمعنا رغم اختلاف التاريخ والظروف والواقع الاجتماعى.

ان علم الاجتماع « علم حقيقى» ولكن هناك فارق بين منطق العلم وحقائق العلم ؟ فمنطق العلم لايختلف عليه اثنان مهما كان لونهما وأيديولوجيتهما . ولكن ابراز حقائق معينة وربطها وتدليلها واستخراج نتائج معينة فها هو الذي يجب أن نتنبه له تماما من أجل كل هذا لابد أن تكون لدينا « الحقائق الخاصة بنا والتى استخرجناها بأيدينا من واقع حياتنا وظروفنا ، وعن طريق هذه الحقائق الواقعية يمكن أن نخرج بتحليل علمى متصل بمجتمعنا ، لقد آن الآوان لأن نطارد كل هذه التسللات الفكرية التى تهدف الي ربطنا بعجلة مجتمعات أخرى. وآن الآوان أيضا لأن نجتمع لاخراج علم اجتماع عربي ، أما متى يتحقق ذلك ومتى نتخلص من هذا الاعتماد علي حقائق الغير فالأمر يتعلق باعادة تصحيح موقف الدراسات الاجتماعية وتخطيطها في مجتمعنا ».

أما عن وظيفة أو دور علم الاجتماع فانه « على علماء الاجتماع أن يحددوا النتائج المترتبة علي أبحاثهم وعلاقاتهم بالمشاكل الاجتماعية ، وأن يجعلوا الحقائق الموضوعية عن المجتمع فى متناول أى شخص مهتم أو مسئول . وواجب عالم

الاجتماع الأول أن يصل إلى نتائج محددة واضحة عن المجتمع وعن النا
الانساني . أما كيف يستفاد من هذه النتائج العلمية فليس الأمر عندئذ خا
التحديد العلمي على الرغم من أنه يهتم علماء الاجتماع من حيث الأدوار، ا
يقومون بها كمواطنين أو آباء أو أصدقاء.

«أي من يدرس علم الاجتماع يدرس المجتمع ويعني هذا أن دارس الاجت
لا يقف بعيدا عن مشاكله وعالم الاجتماع لا يشارك بشخصه في تطبيق خ
العلاج الاجتماعي ، الا أن ابحاثه يجب أن تكون القاعدة التي ينبعث منها كل تخ
علاجي ، لانها تقوم على النظرة المتكاملة لحقائق الحياة الاجتماعية والتسا
الضروري بين اجزاء المجتمع في واقع الأمر ».

أما عن دور عالم الاجتماع بالنسبة لمشاكل السياسة العامة فان
الاجتماع بالنسبة لمثل هذه الموضوعات «فلا يكون بأن يختار جانبا معينا
عليه:

١ - أن يساعد على توضيح حقيقة كل موضوع حتى تصبح تفاصيله
يمكن مناقشتها.

٢ - وأن يقوم بالبحث المطلوب ليجعل من كل حقيقة من قوة الحـ
موضوعا معتمدا يمكن الاهتداء به عند الحكم.

وخلاصة القول أن علم الاجتماع لا يمكن أن يدلنا على تفاصيل السـ
وما ينبغي أن تكون عليه . ولكنه يستطيع أن يدلنا على النتائج التي ترتبت
الأخذ بسياسة معينة أي أنه يبصر وينير الطريق ولا يدفع العربة ».

أما عن تطبيق علم الاجتماع فان وظيفته تنحصر في ادراك ، أبعاد الـ
الاجتماعي وأهدافه ووسائله . فعن طريقه يستطيع الفرد في المجتمع أن :
على علم بما يجري في نظام الحياة الاجتماعية لأفراد آخرين أو في جماعات أ

قد لايتيسر له طوال حياته أن ينتمى اليها أو أن تكون له بها صلات . واذن فعلم الاجتماع ينمى التكامل الاجتماعى ، وهو لذلك عنوان وحدة المجتمع طوال حياته الذي ينتمي اليه ، فعالم الاجتماع ينمى التكامل الاجتماعي وهو بذلك عنوان وحدة المجتمع ».

ومن ناحية أخري فان علم الاجتماع - يستطيع أن يقدم معاونة جوهرية فى تحديد الأهداف التي يمكن الاتفاق عليها ، ويمكنه أن يرسم الوسائل الناجحة لبلوغها ، ويظهر ذلك واضحا من أن السياسات الاجتماعية فى تغير باستمرار لايمكن أن تقوم علي أساس من العادة أو العاطفة. ولن يتسني للمشتغل بالسياسة الاجتماعية العامة أن ينجح في مهمته الا اذا كان لديه قدر كاف من المعرفة عن المجتمع الذي يرسم له خطوط نموه الاقتصادى والاجتماعي .. ومن الضروري للمخطط أن يعلم علي وجه الدقة معوقات التغير وعوامل التأخر التي قد تلبس ثيابا تضلل ، فتساير في الظاهر وتخرب في واقع الأمر ».

وأخيرا فان علم الاجتماع ضرورة ثقافية واجتماعية ملحة »، بمعني أنه مهما كانت أيديولوجية المجتمع ودوره إلا أنها تتعدل في أقسام المجتمع الواحد وتلبس رداء كل جماعة بحسب إتجاهاتها وطابعها المميز في الحياة ومن أجل هذا كان علم الاجتماع ضرورة ثقافية واجتماعية ملحة ، فهو وحده الذي يقدم صورة متكاملة لحياة المجتمع ، ويعطى أهمية للمسائل المتعلقة بالاختلافات والمتشابهات ويحاول أن يتفحص اتجاهات الفعل الاجتماعي والصور المختلفة للعلاقات الاجتماعية التي ترتبت علي ذلك ».

أن علماء الغرب يحاولون فصل العلوم الاجتماعية من حيث ميدان كل منها فصلا يكاد يكون تاما ، الأمر الذي يفتت الحقيقة الاجتماعية ويضيع معالمها ، في الوقت الذي ينيطون بعلم الاجتماع مهمة ادراك هذه الحقيقة ادراكا تكامليا وتعدد عوامل التفسير ولكنهم عند التحليل يربطون الوقائع الاجتماعية بروابط واقعية ويضللون في عملية تسلسل العوامل العليا للابتعاد ماأمكنهم عند تحليل الاساس

المادي للحياة الاجتماعية.

ومن ناحية أخري أن علماء الغرب يحاولون ابراز الحقيقة الاجتماعية علي انها من طبيعة مختلفة عن الحقيقة السياسية والاقتصادية، أن الحقيقة الاجتماعية لايمكن فصلها عن العوامل التى صاغتها ، عن مجري الأحداث الاجتماعية . كذلك يجب أن يكون لعلم الاجتماع القدرة على فهم الازمات والتصدعات والتحديات التي تمخضت عن التغير الاجتماعي وأن يكون عونا للتخطيط، عاملا ايجابيا في التنمية الاجتماعية والاقتصادية.

ان المؤشرات الاقتصادية والسياسية تشكل القاعدة التي تكون التربة التي تنمو عليها الحقيقة الاجتماعية وتتخذ من كل زمن وفي كل مكان صيغا ومضامين مختلفة. ان علم الاجتماع باعتباره علم المجتمع له جناحان يحلق بهما علي أرض الحقيقة الاقتصادية ، السياسية ، وعلم المجتمع الحقيقى هو الذي يلتزم من دراساته بهذا التفاعل الحتمى بين مقومات الوجود الانساني : لقمة العيش ومطالب الامن وجماعية الحياة.

وفي نفس المعني يقول عاطف غيث « اننا نري ضرورة اعادة النظر من هذه القسمة المتحيرة بين العلوم الاجتماعية التي ثبتها في آذهاننا علماء الغرب، فعلم الاقتصاد وعلم السياسة وعلم الاجتماع هم في حقيقة الأمر علم واحد فلا اقتصاد دون سياسة ولاسياسة دون اجتماع لأن المجتمع كل يتفاعل ولايمكن أن نقسمه الي مناطق نفوذ». وهناك مبدأ آخر عن الباحث وهو تأثير الباحثين « بالعوامل السياسية» التي تكون البحث وتعطيه طابعا خاصا . فضلا عن ذلك فان تدخل بعض الهيئات والمؤسسات الاهلية والحكومية في تمويل بعض البحوث. فالمتوقع أن « تكون اتجاهات العلماء سائرة بطريقة لاتتعارض مع اتجاهات هذه المؤسسات أو الحكومات» .

ويري البعض أن علم الاجتماع يتأثر تأثر واضح بالتوجيه الايديولوجي للمجتمع الذي يعمل فيه. فعلم الاجتماع في المجتمعات الانجلو امريكية قد دار في اطار الفكر الغربي ولهذا امتلأت أبحاث علم الاجتماع بالتوجيهات الايديولوجية وتعلم منها كثيرون حتي خيل اليهم أن هذا من منطلق العلم وان هذا هو طبيعة الحال، وادعوا ان هذه التوجيهات قيما وأساليب في البحث الاجتماعي أصبحت تعتبر نموذجا في كثير من بلاد العالم التي لم تلتفت الي هذه المؤامرة الاستعمارية. أما علم الاجتماع في المجتمعات الماركسية فانه « يقوم على قاعدة مختلفة تماما من قاعدة علم الاجتماع الرأسمالي لأن معالم المنهج الماركسي من حيث البناء والوظيفة مختلف تماما».

وفي النموذج الثالث من المجتمعات ، أعني المجتمعات الاشتراكية المتقدمة فان علم الاجتماع منها لم يصل بعد الي التخلص من الرواسب الرأسمالية الا انه قطع شوطا كبيرا في تحديد المفاهيم ووضع السياسات العامة وارساء النظام الايديولوجي للباحثين في هذا الاتجاه.

وأخيرافإن علم الاجتماع في المجتمعات التقليدية ـ مثل مصر ـ يتردد من الفكر الفرنسي أو البديل الأمريكي أو يأخذ شكل الخدمة الاجتماعية في توظيف المنهج الانثروبولوجي في دراسة المجتمع . ويري عاطف غيث انه الى الآن مازالت المفاهيم الحقيقية في دراسة المجتمع غير واضحة وان كانت هناك محاولات للفهم لاتزال في بداية الطريق. وتحتاج الي جهود عديدة في مجال النظرية والتطبيق.

أن الباحث في المجتمع رضى أم لم يرضي يخضع لتأثيرات عديدة خاصة اذا كانت طريقته في دراسة العلم القيام بالبحوث الاجتماعية. وهنا يمكن ان تثار بوضوح مشكلة الحرية والالزام في علم الاجتماع ومايسمي بأحكام القيمة Value judgment أن علم اجتماع متحرر من القيمة أمر غير واقعي . فالباحث ـ الذي يتبنى المنهج العلمي ـ سواء فى العلوم الطبيعية أو الاجتماعية « ليس حرا في أن

يبحث كما يريد ولكن عليه أن يسير في خطوات معروضة متفق عليها».

ومن ناحية أخري هناك فارق بين عمل الباحث في العلم الاجتماعي عنه في العلم الطبيعي وهذا راجع لشخصية الباحث نفسه باعتباره من أبناء مجتمع معين يعيش في ظل نظام ثقافي خاص . أن موضوع الموضوعية في العلوم الاجتماعية مسألة تستأهل النظر والتدقيق لأنه مهما بالغنا فى الموضوعية فان العالم لايمكن ان يتجرد نهائيا من عواطفه ومؤثرات تنشئته الاجتماعية الاولي. الامر الذي قد يكون طبيعة الدراسة من حيث اختيار الموضوعات ومن حيث النتائج العامة والتفسير وخاصة عند ربط الحقائق بعضها بالآخر.

ثالثا : عالم الاجتماع والسلطة:

يصنف روبرت بريم مجموعة المثقفين من نقد المجتمع وموقفهم من السلطة ورؤاهم السياسية ويخلص الى اربعة اتجاهات متميزة الاول يمثل هؤلاء العلماء الذين تأثروا بالاتجاه الوظيفى والذي ينظر الى المثقفين علي ان لديهم القدرة علي ان يكونوا أكثر تآلفًا مع البناء الفوقي ، بمعني أخر أن المثقفين يتكاملون مع الطبقة الوسطى الجديدة.

أما الاتجاه الثاني من العلماء ويمثلهم الماركسيون المحدثون وهم يرون أن المثقفين هم مجرد متحدثين رسمين ويعبرون عن المصالح الاساسية للطبقة التي ينتمون لها . فالمثقف بالنسبة لهم ماهو الا مجرد عامل أجير بالنسبة للطبقة التى يعمل لها.

أما الاتجاه الثالث والذى يتزعمه مانهايم فهو ينظر الي المثقفين على أنهم فئة بلا انتماء طبقي محدد. فالمثقفين قد تشكلوا من مختلف الطبقات الاجتماعية وأن العملية التعليمية قد تمت فى محيط كان يحثهم علي النظر الى المشكلات الاجتماعية والسياسية من مختلف المداخل . ولهذا كان فكرهم ليس محدد تحديدا طبقيا.

وأخيرا فان هناك اتجاه ينظر الي المثقفين علي أساس أنهم فئة تعمل على تأسيس طبقات متمايزة لهم بصرف النظر عن انتماءاتهم الطبقية الاصلية أى أنهم يؤسسون طبقات لحسابهم الخاص (١).

يصف جولدنر أزمة المثقف فى حالة الاغتراب التي تصيبه ـ أنه اغتراب عن ذاته واغترابه عن مجتمعه ـ ويري أن هذا راجع الى وقوع الكثير من المثقفين في دائرة الثقافة الخاصة بالاسلوب النقدى . ويرى البعض الآخر من الباحثين أن أزمة المثقف ـ خاصة المصرى ـ ترجع الي علاقته بالسلطة . ويشخص أحد الباحثين هذه

الأزمة علي مستويين : الأول حيث تصل علاقة المثقف بالسلطة الى قمة توترها حيث يتخذ موقفا معارضا من نظام الحكم.

أما المستوي الآخر فهو يتمثل فى امتثال المثقف لأوامر السلطة يأتمر بأمرها ويوجه فكره لخدمتها وهؤلاء هم المثقفون المرتزقة يندر أن يخلو منهم مجتمع من المجتمعات وينبع عن هذا الموقف الاغترابى للمثقف الشبيه بالسطحية والاستعلائية بالنسبة لقضايا رجل الشارع. وهناك فريق ثالث يرد المثقف الي بيئته الطبقية وعلاقتها بدوره فى البناء الاجتماعى . وهذا يحدد الي حد كبير عن طريق علاقة طبقتة بالانظمة الحاكمة (١).

وترجع أهمية عالم الاجتماع الواعي فى علاقته بالسلطة الي اثارته للكثير من القضايا ومايطرق من تساؤلات يعجز في الكثير من المثقفين تناولها ، فنحن. « أعجزنا عن ادراك أقدارنا واغترابنا عن ذواتنا، ومن ثم اغترابنا عن مجتمعنا الذى خاض بمشكلاته واستغراقته همومه اليومية. فكاد أن يصبح مجتمعنا فاقد الوعى ، مغتربا هو نفسه عن ذاته ، والمشكلة هنا أن عالم الاجتماع ذو الوعي اليقظ لم يغترب عن ذاته ولم يغترب عن مجتمعه ولم ينتهي الي الرؤية الضبابية للمجتمع وقضاياه. بل علي العكس تماما هو واعيا ويقظا لدوره الذي تميز بالثورية والنقد البناء. ومن ناحية أخرى لم يشكل وعى عالم الاجتماع فكر الطبقة الوسطي بل كان يتحدث باسم رجل الشارع والمثقف والعامل والفلاح. فعالم الاجتماع الواعي لايكون في مرحلة البحث عن هوية ولا يشعر بالاضطهاد ولايكون تفكيره سلبيا بل هو دائما متفائلا من التغير وحركة التاريخ التي لايمكن لانسان ما ان يقف امامهما. انه من الممكن لعالم الاجتماع الواعي ان يعمل بالسياسة والوظائف السياسية في الدولة ويصل الي صفة المستشار لصانع القرار السياسى.

(١) انظر : روبرت بريم ، المثقفون والسلطة . ترجمة عاطف احمد فؤاد ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٥ ، ص ص ٢٨ ـ ٣١.

(٢) المرجع السابق.

رابعا : عالم الاجتماع والقضايا القومية

١ ـ قضية الكشف عن الوعي الزائف.

ان دور عالم الاجتماع الواعي في التنوير تتمثل في خلق الوعى الصادق وفي نفس الوقت الكشف عن الوعي الزائف بالنسبة لكثير من الاوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لفئات المجتمع وقطاعاته . ولتحقيق ذلك لابد من استخدام خاصية العلم الاجتماعي في الكشف عن مواطن الخلل في بنية المجتمع (١).

وبعين الناقد الواعي يري عالم الاجتماع ان الحديث عن المشاكل الاجتماعية والانحرافات السلوكية ومحاولة ايجاد حلول جزئية لها لم تؤدى الى شيء ذي قيمة بل ان هذا الاسلوب عليه ان يسهم فى تفاقهما ، طالما لن نتعرف على الاسباب التاريخية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية بل والعقائدية المؤثرة فيها حتى تكون لدينا الرؤية الشمولية لهذه المشاكل والانحرافات.

ان مايطالب به عالم الاجتماع الواعى اعادة بناء المجتمع وله ان يتساءل لماذا تظل الشعارات التي ترتفع هنا وهناك ... بعيدة عن تصديق الجماهير وغير قابلة للتحول الي خطط لمواجهة أزمة المواطن، بل ولماذا تظل البيئة تسير في طريق الهبوط به ولماذا تظل وسائل الاعلام غير قادرة عمليا علي التأثير الايجابى لخلق المواطن المؤمن الواعى القادر علي النقد والخلق والابداع ؟.

---

(١) أنظر : أعضاء هيئة تدريس قسم الاجتماع ، عاطف غيث والنقد الاجتماعي . الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية ،١٩٩١ ، ص ٩.

٢ ـ قضية الانتماء.

ان عالم الاجتماع الواعي يدرك ان الانسان العربي فقد اهتمامه بكل مايدور حوله سواء علي المستوي الاقتصادى أو السياسى أو الاجتماعي ، فلقد زاد الحديث منذ سنوات عن فقدان الانسان العربي لانتمائه للأسرة والعمل وقضايا الوطن ، وانسحابه بعيدا عن الاسهام الخلاق في مواجهة مشاكل المجتمع ووقوفه موقف المتفرج من الأزمات المتلاحقة التي يواجهها الاقتصاد الوطني. وترقبه السلبى لما سوف تسفر عنه المجهودات الحكومية من انجازات فى مجال التنمية الاجتماعية والاقتصادية قد تعجبه هذه الانجازات لانه وجد فيها فائدة مباشرة له ... وقد لاتعجبه فيقابلها بالنقد أو الصمت. صحيح أن النقد حتى لو كان يائسا وهو علامة علي نوع متواضع من الحيوية ،ولكن الصمت هو مصدر الحيرة والقلق وربما مشاعر الضياع الذي لابد أن يعمل له ألف حساب. وليس هذا فقط فى السنوات القليلة الماضية ، بل هذا حصاد سنوات طويلة ولهذا تعاظمت اعداد الصامتين في العالم العربي، ويرجع هذا الي أن كثرة الشعارات والبيانات والتصريحات التي تصدرها القيادات المسئولة والصورة المفعمة بالآمال التى تبشر بها ـ جعلت المواطن العربي يدرك ان هذه الآمال بعيدة عن الواقع . ويدرك الانسان العربى ان مشاكل المجتمع فى ان يتراجع انتمائه ويتحول الي باحث عن الخلاص لذاته أو لمن يعولهم مباشرة(١).

ويدرك عالم الاجتماع الواعى ببصيرته الناقدة بان قضية الانتماء هى قضية ثقافية تتصل بنظام المجتمع الاقتصادي والاجتماعي والسياسى، ولهذا فان العمل علي حلها يتطلب تغيرات عديدة صعبة من بينها بناء الثقة واختبار من يصلحون

---

(١) المرجع السابق ، ص ٩٣

قادة وقدوة حتى لايفجع فيهم المواطن .. واقامة مبادىء صلبة للعدالة الاجتماعية والتقليل من الاندفاع الرأسمالي المستغل .. وكبح جماح الاستهلاك المستمر بالقانون ، هذا فضلا عن توسع قاعدة الديمقراطية ودراستها حتى لاتتحول الى شعارات جوفاء لتأكيد امتيازات الصفوة أو أن تستخدم كورقة من أوراق اللعبة السياسية.(١)

ويري عالم الاجتماع الواعي ان قضية الانتماء وفقدان الثقة من الشعب وحكامه لابد وأن مناقشته تتم خلال ملائمة نظام الحكم لظروف الشعب والهياكل الاقتصادية القائمة، ومدي قدرتها فى دول العالم الثالث على تحقيق التنمية الشاملة والتنمية الاجتماعية القائمة وغياب فهمها ،وجهل قياداتها وفشلها في اعادة بناء المجتمع و التعليم والثقافة والاعلام وهي جميعا مركب واحد هدفه بناء العقل،وبناء الشخصية وخلق الاتجاهات وبث الثقة ودعم الوطنية . كل هذا لابد ان يندمج حقا من أجل اعادة الثقة المفقودة.

٢ ـ قضية الحرية

ان الحرية أعظم المبادىء التي يدافع عنها عالم الاجتماع الواعى فهو الذي يتحمل مسئولية دعوي الحرية والدفاع عنها والترويج الناضج لها. فلا يقف عالم الاجتماع الواعي في موقفه من الحرية مقلدا للمعارضة السياسية المحدودة التي يقوم بها رجال وأبواق الاحزاب السياسية، بل لابد ان يدافع عن الحرية كمبدأ أو حق لكافة قطاعات المجتمع . فالحرية هى اذن القضية المحورية المصيرية له، وهي المسئولية التاريخية التي لابد ان يقع قدرها علي المثقفين. ولكن الحرية بالنسبة لعالم

(١) المرجع السابق ، ص ص ٩٥ ـ ٩٦.

الاجتماع الواعي لها مظهرين : الأول كان يتميز بالعقلانية كاتجاه وأسلوب في الحياة من ناحية ، ومن ناحية أخرى بالثورية فكرا وفعلا في الحياة. وبالرغم من اختلاف هذين المظهرين فان كلاهما لايمكن ان يعمل بمعزل عن الآخر ، فلا حرية بدون فكر عقلاني ولايمكن ان يتحقق هذا في غياب فكر ثوري.

٤ ـ قضية حق النقد:

يري عالم الاجتماع الواعي ان النقد حق للمجتمع في ظل مناخ الحرية والديمقراطية ، فقد تختلف الآراء حول تجارب الماضي وسياسات الحاضر والتنمية المستقبلية ، ويكون هذا الاختلاف مطلبا أساسيا لاختيار أفضل المواقف وتوقع التاريخ التي تستقيم معه أهداف المجتمع العليا. ان النقد غالبا مايوصف بانه تجريح أو تصفية حسابات، وبالتالي يكون رد فعله مزيدا من التهجم والتجريح وفتح الملفات القديمة، ويتحول الامر الي اقتتال سياسى تدفع البلاد من أجله ثمنا باهظا.

٥ – قضية مسئولية السلطة تجاه المجتمع :

بالنسبة لعالم الاجتماع الواعي فانه قد يري الخطة الموضوعية للتنمية الاجتماعية والاقتصادية في قطر من الاقطار العرب انها مازالت تكتنفها ثغرات أهمها أنها لاتواجه الأهداف الاساسية للتنمية الشاملة، وينقصها الوضوح الفكري، والتكامل الضروري من أبعادها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية ، أو هى كما يقال أقرب ماتكون الي موازنات مشروعات تم التركيز عليها لأسباب لايعلمها الشعب، وبهذا فمن الأجدر أن يكون الشعب كله علي علم بالخطة ليتمكنوا من المشاركة في تحديد فلسفتها ومبادئها وسياساتها ومشروعاتها . ومعني ذلك أن الطرح الجماهيري لها يمكن أن يخلق الوعي بها وينمى ارادة المشاركة في

انجاحها، ومعروف أن الوعي الايجابي بالتنمية الشاملة ، وارادة التغيير عند المواطنين شرطان أساسيان لنجاح السياسة وتحقيق الهدف(١). ومن ناحية أخري غالبا ما ينقد عالم الاجتماع الواعي التعتيم الذي تقوم به الحكومات على الكثير من القضايا.

(١) اعضاء هيئة تدريس قسم الاجتماع ، عاطف غيث والنقد الاجتماعي ، مرجع سابق . ص ص ٢٠ ـ ٢٤.

خـاتـمــة :

حاولنا في هذا الفصل أن نلقي الضوء علي العلاقة الجدلية بين علم الاجتماع والسلطة وبينا كيف أن هذه العلاقة ما زال يكتنفها الغموض . ومن ناحية أخري حاولنا في هذا البحث أن نبين كيف يستطيع عالم الاجتماع أن يقدم لصانع القرار السياسي المشورة في تحديد الاهداف والاولويات والاجراءات .

وانطلاقا من هذه المقولة حاولنا فحص فكر ومواقف عالم الاجتماع الواعي فوجدنا انه هو صاحب الصحوة التي أعادت " للملك رداءه " وأصبح علم الاجتماع هو علم الاجتماع الذي يهتم بقضاياه القومية والعامة .

ان علم الاجتماع بالنسبة لعالم الاجتماع الواعي ليس مجرد عمل علمي يقتات منه العاملون في مجال التخطيط ، ولكن له وظيفة اجتماعية هي تحقيق التغير نحو الافضل من خلال فرض الارادة المجتمعية التي تتجاوز المصالح الفردية .

ان علم الاجتماع لدي العالم الواعي ليس مجرد نظريات لا يتعدي تأثيرها مدرجات وأسوار الجامعة ، بل هو حركة قومية تقدمية يعمل معظم المنتمون لها في تغير حركة التاريخ في المجتمع العربي . ولهذا فان ابحاث وأعمال عالم الاجتماع الواعي لابد ان تحمل تراثا علميا وبحثا يشهد له بالوعي والحس السوسيولوجي العربي ، فلا يفتت الحقيقة الاجتماعية ولا يعمل لحساب هيئة أجنبية ولا يسهم في طمس هوية الانسان العربي أو تزييف وعيه .

ويعمل عالم الاجتماع الواعي بالسياسة ومع السلطة ، فلا يكن تابعا ولا يسعي إلي منصب سياسي ولا ينحني بل لابد أن يكون شامخا ويرفض كل الاغراءات والمناصب ليتفرغ للنقد الاجتماعي والسياسي وتكون له رؤية استشراقية

للدور المنتظر لعالم الاجتماع في الظروف المتغيرة التي يمر بها مجتمعنا وعالمنا العربي .

ان عالم الاجتماع الواعي في فكره ومواقفه السياسية هو المثال للدور الفعال الذي يبغي أن يقوم به عالم الاجتماع الملتزم والواعي بقضايا مجتمعه وبني وطنه .

ان عالم الاجتماع الواعي يستطيع ان يعلم رجال السلطة كيفية التصدي للحقائق وكشف الزيف وحرية النقد وحتمية التغيير ، ان عالم الاجتماع الواعي يعمل علي ان يكون علم الاجتماع أداة للتنوير السياسي والاجتماعي .

الفصل الثامن
عالم الاجتماع الواعي والشباب والتطرف

مقدمة

(١) اعتبارات نظرية ومنهجية لدراسة ظاهرة التطرف

(٢) القيم الدينية وانماط التحديث

(٣) طبيعة الجماعات الدينية والمنتمون لها

(٤) التطرف الديني : المعني ، الأسباب ، المظاهر

(٥) التطرف والعنف

خاتمة

أ - مقدمــة

وأخيرا نشير إلي دور عالم الاجتماع الواعي بمشكلة العلاقة بين الدين والشباب المعاصر ، خاصة وأنه علي مستوي العالم نجد إهتماما متزايداً من جانب الشباب الغربي بالبحث عن " بدائل " دينية علي حساب الاديان التقليدية المتوارثة . ففي أمريكا مثلا ، نجد إهتماما بالاديان التي لها الطابع الصوفي مثل البوذية أو الهندوسية . والسبب في هذا ، إن هذه الأديان تتميز باتجاهاتها الذاتية في مقابل الاتجاه الجمعي للاديان التقليدية ، فالاتجاه السائد الآن بين الشباب الغربي أنهم ليسوا في حاجة إلي من يعلمهم أي شئ من الحياة ولكن ينبغي أن تعطي لهم الفرصة ليخبروها بأنفسهم . ولهذا نجد العديد من الشباب في المجتمعات الغربية يحاولون الانسحاب من الحياة العامة كمحاولة لمعرفة أنفسهم أو التوصل إلي الراحة العقلية والنفسية . وانتهي الأمر إلي ذلك التفشي الواسع للانحلال الخلقي والجنسي واستخدام العقاقير المخدرة بين الشباب . ونجد كذلك إتجاهات أخري للشباب متمثلة في بعض الحركات الاحيائية أو المحافظة علي الأشكال المتوارثة من التراث أو الفكر الديني . بينما نجد جماعات أخري اتخذت من العنف سبيلا لأهدافها الدينية كمحاولة منها للسيطرة علي القوة في المجتمع . هذا بخلاف الجماعات الإلحادية التي تري أن الأديان وما تحتويه تمثل نوعا من المغالطات التي يجب أن يتجرد منها عقل الإنسان .

ومرد كل ذلك ، أن حركة الشباب ، علي مستوي العالم ، تحاول أن تميز نفسها عن كل ما هو متوارث أو تقليدي . ويفسر البعض هذه الحركات الشبابية بأنها بمثابة ثقافة مضادة Counter culture للشباب الذي يجد نفسه في موقف الحيرة في المجتمعات التي يعيش فيها سواء بسبب عدم الرضا المهني الذي

يواجهونه بعد التعليم أو بسبب إستخدام بعض الجماعات السياسية لهم كوسيلة للاعتراف بها أو بسبب الوعي الكاذب الذي تفرضه عليهم أجهزة الأعلام ووسائلها (١) . وهذه الثقافة المضادة نابعة أصلا من عدم الرضا عن الاجابات التي يتلقاها الشباب عن الأسئلة التي يثيرونها ، فهذه الاجابات غالبا ما تتسم بعدم الاقناع أو عدم الاتفاق مع متطلباتهم . كل هذا يجعل من حركة الشباب حركة سياسية تحاول تغيير النسق ككل في المجالات التعليمية والسياسية والاقتصادية ، كل هذا يتم باسم الدين .

ولاشك أن هذا مجال حيوي لعالم الاجتماع الواعي ، واهتمامه هنا يكون بدراسة أشكال الجماعات المكونة لهذه الحركات والنوعية الخاصة بالذين ينتمون إليها، والأسئلة والموضوعات التي تحاول الإجابة عليها . وتجدر الإشارة هنا إلي أنه قد تبين أن الذين ينتمون إلي هذه الحركات معظمهم من الذين واجهوا صعوبات في تحديد ذاتيتهم في مجتمعهم ويحاولون إيجاد بدائل لهذا ، أو من بين الذين يبحثون عن الحب والقبول والانتماء ، وهي أشياء افتقدوها في حياتهم وعلاقاتهم الأسرية . ففي الانتماء لمثل هذه الحركات يجد الأشخاص علاقات بديلة أفتقدوها بين أسرهم أو في مجتمعاتهم (٢) .

وسوف نحاول في هذا الفصل بيان الدور الذي يمكن لعالم الاجتماع الواعي أن يلعبه في دراسة العلاقة بين الشباب والتطرف .

---

(1) Roszak , T. , The Making of Counter Culture . Gardencity N. Y. : Doubleday , 1968 , P. 16 .

(2) Giock , C. Y. , (ed.) Religion in Sociological Prespective : Essays in the Empirical Study of Religion , Belmont Calif : Wadsworth , 1973 , PP. 261 - 279 .

(أ) اعتبارات نظرية ومنهجية لدراسة ظاهرة التطرف :

" التطرف - Extremism " في أبسط معانية هو الخروج عن القواعد الشفهية (العرف) أو المكتوبة (القانون) والقيم والأطر الفكرية والدستورية التي حددها وارتضاها المجتمع كتحديد لهويته ، وسمح من خلالها بالتجديد والحوار والمناقشة [1] . وموضوع التطرف قد يكون فكريا أو سلوكيا . ومن ناحية أخري فالتطرف هو كلا نهايتي مقياس الاعتدال وليس باحدهما فقط . ويتبع التطرف اتجاها عقليا وحالة نفسية تسمي " بالتعصب - [2] Fanaticism للجماعة المنتمي اليها . وفي حالة غياب الحوار واللغة المشتركة فان الدفاع المتشدد عن المبادئ التي يؤمن بها الفرد أو التي يؤمن بها الفكر أو السلوك " المتطرف " المشحون بصبغة " تعصبية " غالبا ما ينعزل تدريجيا عن الفكر السائد ، خاصة في الحالات التي يشعر أصحاب هذا الفكر أو السلوك بتحدي النظام الاجتماعي لهم أو في الحالات التي يمثلون فيها الاقلية ضد الاغلبية . وقد يصل التطرف إلي نهاية مقياس الاعتدال – أما بسبب شطط في الافكار أو السلوك أو بسبب أساليب قمعية يقوم بها النظام ضد معتنقي هذا الفكر – ويتحول المتطرف من فكر أو سلوك مظهري إلي عمل سياسي

---

(١) التطرف في اللغة معناه " الوقوف في الطرف بعيدا عن الوسط " واصله في الحسيات كالتطرف في الوقوف أو الجلوس أو المشي ، ثم انتقل إلي المعنويات كالتطرف في الدين أو الفكر أو السلوك . ومن لوازم التطرف أنه أقرب إلي المهلكة والخطر وأبعد عن الحماية والامان ، أنظر : يوسف القرضاوي ، الصحوة الاسلامية بين الجحود والتطرف ، القاهرة ، دار الشروق ١٩٨٤ . ص ٢٧ – ٢٨ .

(٢) يقصد بالتعصب ذلك السلوك الذي يثبت علي الاتجاه نحو هدف معين لا يتزحزح عنه ، أو مجموعة العادات التي يتمسك بها الشخص بشدة ، انظر : مصطفي يوسف ، التطرف كاسلوب للاستجابة: دراسات في الشخصية القاهرة : مكتبة الانجلو ، ١٩٦٨، ص ١٤ .

وهنا يلجأ التطرف إلي استخدام وسيلة "العنف"،[1] Vilence لتحقيق المبادئ التي يؤمن بها الفرد أو جماعته الدينية أو السياسية أو الفئوية. وعندما تستطيع " الجماعة المتطرفة " أن تحقق بعض الانتصارات. أو تمتلك وسائل العنف والقوة فانها قد تلجأ سواء علي المستوي الفردي أو المجتمعي أو الدولي إلي استخدام وسيلة الارهاب Tekrorism الفكري أو النفسي أو المادي ضد كل من يقف عقبة لتحقيق أهدافها .

لقد جاء اهتمام علم الاجتماع بدراسة ظاهرة التطرف انطلاقا من اهتمامه بمشاكل التغير والثورة . ثم تطور هذا الاتجاه فيما بعد وعولجت ظواهر التطرف والعنف كنوع من " الاعتراض " العنصري – وفيما بعد الاقتصادي والسياسي للتمايزات الاجتماعية في الحياة الاجتماعية "[2] وفي أواخر الستينات – وخاصة

---

(١) انظر الدراسات الخاصة بالعنف وارتباطه بالاحباط في :

" الفت رزق الله " اشكالية العدوانية في علم النفس : مقدمة لدراسة ظاهرة العنف ، مجلة الفكر العربي العددان ١٧ ، ١٨ (سبتمبر – ديسمبر ١٩٨٠) ص ٢٧٥ – ٢٨٦ .

محمد جواد رضا " ظاهرة العنف في المجتمعات المعاصرة " عالم الفكر المجلد الخامس . العدد الثالث ١٩٧٤ .

اليونسكو ، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية " العنف " العدد ٣٧ ديسمبر ١٩٧٩ ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، العنف التلقائي الجماهيري في المجتمع المصري . القاهرة. منشورات المركز القومي ١٩٧٦ .

(2) See : Gusfield , J., (ed.) ,Protest Reform , and Revolt. New York : John Wiley & Sons , 1970 .

Welch , C., and Taintor , U., (eds) ,Revolution and Political change . California : Duxbury Press, 1972 .

Berger , P. and Neuhaus , R., Movement and Revolution in لد Americans Radicalism , New York : Archor Books , 1970 .

Zald, M. , Uccortly J., (eds.) ,The Dynamics of Social Movements, Mass : Winthrop, 1979 .

بعد ثورة الطلاب في فرنسا (١٩٦٧) بدأت دراسات العنف والتطرف تعالج كجزء من الحركات الاجتماعية وكجزء من " ثقافة الشباب " أو ثورة الطلاب " (١) . ومما دعم هذا الاتجاه بروز الاتجاه الراديكالي واليساري الجديد بين جمهور الشباب (٢) ويلاحظ قصور علم الاجتماع الديني في التصدي لمعالجة ظاهرة التطرف . فمعظم التحليلات التي يعتمد عليها في هذا المجال مستمدة أساسا من علوم اجتماعية أخري خاصة علم الاجتماع السياسي . وقد يرجع هذا أساسا إلي اهتمام المحللين بالجوانب السياسية للتطرف والعنف . الا أننا نؤكد بالحاجة الماسة إلي وجود المزيد من الدراسات الشمولية التي تهتم بهذه الظاهرة خاصة في العالم الثالث حيث ان الكثير من الحركات الثورية تنبع أساسا من التراث الديني ، ومازالت العديد من الحركات الدينية في العالم الثالث تشكل المعارضة الحقيقية للأنظمة القائمة ، ومازالت هذه الحركات تدفع بالعديد من الشباب بافكار وموجهات عقائدية جديدة أو مستمدة من التراث ومن ثم تدفعهم تحمل مسئولية تغير الواقع القائم (٣) .

---

(1) Oberschall , A. , **Social conflict and social Movements** New Jersey: Prentice-Hill , 1973 .

(2) See: Keniston , K., **Young Radicals Notes on Commetted Youth** : New York : Harcourt , 1968 .

Lispet , S., and Wolin , S., S. (eds.) **The Berkely Student Revolt: Facts and interpretions** . New York : Archor Books , 1965 .

(٣) هناك العديد من الاعمال التي تمت حول ظاهرة العنف من المنظور السوسيولوجي انظر علي سبيل المثال :

Fogelson , R. , **Violence As protest : A Study of Riots and Ghettos** . New York : Archor Books , 1971 .

Brown , R. , **Strain of Violence : Historical Studies of American violence end vigilantism** . New York, Oxford University Press , 1975 . =

ظاهرة التطرف ظاهرة عالمية تشمل العالم باجمعه ولا تقتصر علي قطر دون أخر ، ومن ثم فان محاولة تشخيصها وعلاجها علي أساس من الظروف المحلية فقط يفضي إلي خطأ في التشخيص وخلل في العلاج . ومن ناحية أخري ، فان هذه الظاهرة - أعني التطرف - ظاهرة قديمة قدم الانسانية ذاتها . فما ظهر دين أو مذهب أو نظام والا كان من بين أعضاءه أو انصاره متطرفون ومعتدلون . وتقع الخطورة في التطرف في القاعدة الفكرية والاقتصادية التي ينطلق منها ، كذلك درجة اتساعها ومدي التعاطف والتشجيع الذي يلقاه هؤلاء المتطرفون في بداية نشاطهم باعتبارهم مظهرا حيا من مظاهر الانبعاث الديني أو الصحوة الدينية ، ويصعب في كثير من الاحيان من رؤية مداخل التطرف والشطط ومظاهر العلاج والانحراف في منهج وأفكار وأسلوب بعضهم من الدعوة وأسلوب العمل . وأخيرا ، فان هذه الظاهرة لها أبعادها الاجتماعية والسياسية والدينية والنفسية . فهي ، اذن ، ظاهرة مركبة ومن ثم لا ينبغي أن يكون تشخيصها وعلاجها منحصرا في اطار منظور واحد فقط مهما بدت له من أهمية

== Macfarlance , J. Violence and the state . Great Britain : Nelson , 1974

Marx , E. , The social Context of violent Behaviour :A Social Anthropologic study in an Israeli Immigrant town . London : Routledge & Kegan Paul , 1976 .

Grundy , K. , and Weinstein , M. , The Ideologies of violence , Ohio : Charles , E. , Mekcill Publishing Company , 1974 .

Gunn , J. , Violence in Human society . Great Britain : David & Charles, 1973 .

Sorel , G. , Reflections on violence, Trans. by T. G. Hulme and J. Roth , London , Callier Books , 1969 .

واعتبار (١) .

١- ان التحليل العلمي لابد من ان يكون نابعا أساسا من معرفة متعمقة بالظروف التي تساهم في نشأة وتشكيل فكر وسلوك تلك الجماعات .

٢- كذلك لا يمكن أن يكون الاعتماد في التحليل والتشخيص نابعا في شأن هذه الظاهرة وجماعتها من تصريحات وبيانات أجهزة الامن مهما كانت قدرتها وكفاءتها . ذلك ان التقرير العلمي شئ والتقرير الأمني شئ آخر .

٣- لابد للباحث في هذ المجال ان يكون ملما بالفكر الخاص بالجماعات المتطرفة خاصة مفاهيمهم عن الكفر والجاهلية ، والحاكمية والاعتزال ، والمفاضلة كذلك يجب الا يعتمد الباحث في فهمه لهذه المفاهيم علي كتب اعداء الحركة أو الكتب الاعلامية في هذا المقام . بل علي الباحث ان يبين المصدر الرئيسي لهذه الأفكار في التراث والتفسير الحديث الذي أعطي لهذه المفاهيم من قبل هذه الجماعات ، وأخيرا التوظيف الاجتماعي والديني لهذه المفاهيم لخدمة قضايا الجماعة .

٤- كذلك فان الباحث في هذه الظاهرة لا يمكن عزلها عما يجري في السياق الاجتماعي في المجتمع محل الدراسة ككل . فلا يمكن مثلا أن نعزل ظاهرة التطرف عن مناخ السخط الاجتماعي والاحساس بالاحباط وغياب العدالة والمعايير الموضوعية للثواب والعقاب والفشل والنجاح . مثل هذا السياق هو البيئة المبكرة لظهور ظاهرة التطرف الديني وغير الديني وانتشار موجات التمرد والرفض بين الشباب وباختصار ، فان ظاهرة التطرف ما هي الا صورة من صور الرفض

---

(١) انظر أحمد كمال أبو المجد، " التطرف غير الجريمة والتشخيص الدقيق " ، مجلة العربي ، العدد ٢٧٩ ، ١٩٨٢ ، ص ٣٦ - ٤٠ ، انظر أيضا : عبد العزيز كامل " القمع سبب التطرف وليس علاجا له " مجلة العربي ، المرجع السابق ، ص ٤٨ - ٥١ .

الاجتماعي والاحتجاج علي غياب العدالة التوزيعية بصورها في نظام المجتمع .

٥- ان الباحث في هذه الظاهرة لابد له من ربط هذه الظاهرة بالبناء السياسي القائم ودرجة احترامه لحقوق وحريات الافراد ودرجة استعداده لقبول الرأي الآخر بصدر رحب . فالفكر المتطرف غالبا ما ينشأ في بيئة منعزلة لا تسمح بالحوار والتجديد . ولهذا يلجأ المتطرفون إلي شن حرب مدمرة علي البناء السياسي الذي تعيش فيه الافكار المقيدة لحريتهم ولا تعطيهم الفرصة للتعبير عن أفكارهم ومشكلاتهم . ولهذا فالفكر المتطرف عنوان للاغتراب السياسي والاجتماعي . "فالظاهرة قائمة في أغوار العقول وأعماق القلوب ما لم يبدأ التعامل الفكري والنفسي مع هؤلاء الشباب فستظل الدائرة تأخذ مسارها ، تبدأ دائما كدعوة هادفة إلي الله ثم لا تلبث الوجوه ان تعبس والصدور أن تضيق ، ولا تلبث فوهة البركان ان ترسل الحمم علي أصحابها وعلي الناس"

٦- ان ابراز ظاهرة التطرف علي انها قضية انحراف شباب عن قيمه ومجتمعهم لفراغه الفكري - يعني مغالطة في التشخيص والتحليل . فالقضية هي قضية مجتمع يتغير ، وهناك مفاهيم وافدة ومفاهيم من التراث ومفاهيم مستنبطة في وعي الانسان المعاصر ولا يجد لها معان مؤكدة ويجد تناقضا بين القيم الدينية وبين ما هو حادث في معظم القوانين والتشريعات التي تحكم الحياة الاجتماعية . فالخمور مباحة والربا مباح والحدود معطلة ، فالمجتمع متناقض مع نفسه في ادعاؤه بان دين الدولة الاسلام .

٧- يجب الا نحكم علي أعضاء هذه الجماعات من المنظور المجتمعي الخاضع لوسائل الاتصال الحكومية التي تبرز هؤلاء علي انهم جماعة تقوم علي العنف والتصفية الدموية ، ونحاول بذلك اتخاذ خط معاد من المتدين أو الخط الديني بوجه

عام ونعامل التطرف مع الاتجاه العام علي انه اتجاه واحد . فتقييم الاعمال التي حدثت باسم جماعة الاخوان المسلمين في الاربعينات قد اختلط بالعمل الاسلامي . فالعمل لحل مشكلات المجتمع من منظور اسلامي ارتبط بالعنف والدمار والقلة المنحرفة والتعدي علي النظام الحاكم . فنحن لا نبحث عن ما سمي " بالقلة المنحرفة" أو " الحاقدة " أو " القلة العمياء " أو " المأجرون باسم الدين " أو " المتسترون وراء الدين " كما تصفهم وسائل الاعلام . كما ان الصحافة تروج لبعض المفاهيم الاخري مثل " العلم والايمان " و " اخلاق القرية " و " العيب " ، ودعم الدعوة الاسلامية وتطبيق الشريعة الاسلامية " .

٨- يجب التعامل مع هذه المشكلة باسلوب يختلف عن الاساليب الدعائية ، فلم يعد مفيدا ولا مطلوبا اجترار الماضي أو البكاء علي ما حدث أو توزيع الاتهامات أو البحث عن مبررات وتعليلات ، أو الجمود أمام الظاهرة . فالظاهرة لم تعد تهدف هدفا احاديا ، وانما أصبحت تتصل بالمجتمع كله ، الامر الذي يقتضي نظرة علمية شاملة ومتكاملة تغطي الابعاد المختلفة للظاهرة وتحاول الوصول إلي تصور لاسلوب علاجها والتعامل معها . كذلك يجب تجنب التفسير الذاتي والاحادي .

والحق أن المجتمع المصري المعاصر يموج بالعديد من التنظيمات العلنية والسرية أو شبة السرية ، فهناك الجماعات الاسلامية التي تعمل جهارا من أجل التوعية الاسلامية والدعوة إلي اقامة المجتمع الاسلامي ، الا انها لم تأخذ بالعنف وسيلة لتحقيق اغراضها . وهناك تنظيمات أخري تتحدث باسم الدين الا أن لها طابع سياسي بحت . وهناك من ناحية ثالثة ، تنظيمات أخري تتحدث باسم الدين ، والدين يعني لها دين وسياسة لا انفصام بينهما وهناك أيضا حركات توفيقية بين اتجاهات متنوعة وأحيانا متعارضة .

ان هذه التنظيمات وغيرها لعبت دورا هاما في حياة المجتمع المصري وكانت في بعض الاحيان اداة هائلة من أدوات التغيير والاصلاح ، وفي احيان أخري كانت وسيلة من وسائل الهدم والتدمير أو بمعني أصح هز اركان المجتمع وزعزعة دعائمه وتفكيك روابطه . والتنظيمات الدينية – خاصةً ما هو سري منها – له سحر وجاذبية قوية تهفو بنفوس فريق من الناس وتستميلهم وتستأثر باهوائهم ، وتبلغ منهم مبلغا يدفعهم إلي المخاطرة والمجازفة والاتيان بغرائب الاعمال وقبول الطاعة العمياء والاستسلام المطلق . والواقع انه في الكتمان والسرية والخفاء والغموض ما يستهوي الخيال بوجه عام ويطلق الاوهام والاحلام .. (فهذه المنظمات الدينية السرية وشبه السرية) تمثل لنا قوة غير معروفة ومصدر هذه القوة هو جماعة من الافراد قد اجتمعوا ليقوموا بعمل يعجز عن القيام به الفرد بنفسه . وقد يكون هذا العمل خيرا وقد يكون شرا ولكنه في الحالتين يتسم بميزة السر ويلحق بعالم الخفاء" (١) .

ومن ناحية أخري ، نجد ان الوسائل التي تستمدها هذه المنظمات قد تبدو صالحة نافعة من وجه نظر المنتمين لهذه التنظيمات ، الا انها تعد ضارة وهدامة للمحافظين علي النظام القائم . والقائمون علي النظام القائم يعدون ظهور هذه المنظمات بمثابة عهد جديد اما المدافعون والمنتفعون من النظام القائم يعدون ذلك جرما يجب معاقبة اتباعه وأسرهم والقضاء عليهم ليستريح المجتمع ويأمن الناس (٢)

ومن الأمور التي أصبحت معترف بها أن ظهور هذه المنظمات يكثر

---

(١) علي ادهم ، الجمعيات السرية . القاهرة : دار المعارف ١٩٥٤ ، ص ٥ – ٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٧ – ٨ .

عندما " تضطرب الحياة الاجتماعية ويسود الطغيان والاستبداد ، والضيق والحرمان ويشعر الناس بحاجة ماسة إلي مقاومة الطغيان والانتقام من الظالمين [١] .

وأي ما كان الهدف وراء تكوين هذه التنظيمات فان السرية والتستر هي العوامل الرئيسية التي تجذب اليها الاعضاء والمؤيدين . وتختلف البواعث التي تهيب بهؤلاء الانصار إلي الاندماج في هذه المنظمات والانخراط في أنشطتها فقد يكون الباعث للانضمام بهذه المنظمات هو حب السيطرة والطمع في السلطة والنفوذ ، وقد يكون الدافع العمل في الخفاء واظهار القدرة والملكات ويتميز المنتمين لهذه التنظيمات بالتحمس الشديد لتحقيق أهداف التنظيم والتفاني في سبيله [٢] .

ويبين سعد الدين ابراهيم في تصديه لبيان الخطأ في تشخيص ظاهرة التطرف بأن هناك تشخيصا تقليديا بعد كل هزة وموجه تصيب بالمجتمع المصري . ويتكرر هذا التشخيص من عام ٧٤ – حتي ١٩٨١ بأن :

(أ) ان القاعدة العريضة من الشباب المصري بخير وان المنحرفين قلة غريبة .

(ب) ان السبب في هذه الظاهرة الصراع الديني أو الرياضي والثقافي .

(جـ) ان البيت والمدرسة أو الجامعة أو وسائل الاعلام لا تقوم بواجبها كما ينبغي فهم المسئولون عن تطرف الشباب وفهمهم المعوج للاسلام واستخدام العنف .

(د) ان رجال الدين ربما قصروا في واجبهم في نشر وتفسير الاسلام الصحيح وفي عدم التصدي للارهابيين الذين حرفوا الاسلام .

(هـ) ويقترح للعلاج ان تقوم الأسرة والمدرسة والجامعة ووسائل الاعلام بدورهم ورسالتهم في التصدي لظاهرة التطرف الديني .

(١) المرجع السابق ، ص ٨ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٩ .

الا أن الملاحظ ان هذه الظاهرة تتكرر ويتزايد عدد المنتمين لها . بينما نجد ان عدد المتهمين في قضية الفنية العسكرية ٩١ شخصا سنة ١٩٧٤ ، ونلاحظ أن عدد الذين اتهموا في قضية التكفير والهجرة ٢٥٨ متهماً وأن عدد الذين انتموا إلي تنظيم الجهاد الاسلامي في ١٩٨١ ، ٥٧٨ متهما . هذا يشير بوضوح إلي " تزايد في عدد المنتمين لهذه الجماعات ويعني أيضا ان الحلول المقترحة لم تحقق حصر الظاهرة ، وذلك لان هناك أساسا خطأ في التشخيص " . وأبسط ما يمكن أن يقال ..... حول ظاهرة التطرف الديني هو " انه يتصف بالتبسيط المخل وبالتسطيح البيروقراطي وبالهروب المتعمد من محاولة الغوص وراء أسباب الظاهرة " (١) .

وهناك أخطاء في التشخيص يمكن أن تنحصر في الاتي :

(أ) ان وسائل الاعلام تتحدث عن المتطرفين " كما لو كانوا قد نزلوا علينا من المريخ " . بمعني آخر ان النظرة لهؤلاء علي انهم خارجون عن المجتمع وبأنهم بلا جذور في المجتمع المصري أو أنهم غرباء عنه وهذا يعني أيضا تبرئة المجتمع منهم، " ان هؤلاء المتطرفين من صلب المجتمع المصري وبالاحري هم ينحدرون من أهم شرعية في الطبقات الوسطي .... ان معظم المتهمين من طلاب وخريجي كلية الطب والهندسة والفنية العسكرية كان آباؤهم من موظفي الدولة أو صغار ومتوسطي الملاك في الريف والمدن " (٢) .

(ب) ان التطرف لا يعني وجود " قلة منحرفة " بل انه شعور الشباب " بالمفارقات المذهلة بقدراتهم الذاتية وانجازاتهم التعليمية والمهنية من جانب وبين نصيبهم الحقيقي من الثروة والسلطة في مجتمعهم من جانب آخر . انهم يشعرون

---

(١) سعد الدين ابراهيم ، مصر تراجع نفسها . القاهرة : دار المستقبل العربي ، ١٩٨٣ ، ص ١٣ .

(٢) المرجع السابق .

انهم قد فعلوا كل ما طلبه المجتمع من حيث التفوق والتحصيل ومع ذلك فهم هامشيون لا حول لهم ولا قوة . ان معظمهم لا يستطيع ان يلبي مطالبه الأساسية المشروعة " مثل السكن والزواج " اذا ظل أمينا وبقي داخل حدود الدولة المصرية . ان معظمهم يشعر ان كل ما حوله يتغير ، وبلا سبب مفهوم ، وانه عاجز عن السيطرة أو حتي المشاركة في احداث أو منع هذا التغير . ان الجيل الذي اكتسب وعيه في السبعينات .. لا يصدق أحدا ..... وأصبحوا يشكون في كل شئ متغير . وأصبح الثابت الوحيد في حياة بعضهم هو وجه ربك ذو البقاء والاكرام ودينه الحنيف وقرآنه وسنة نبيه . كلهم ثوابت لا تتغير . الشريعة الاسلامية أقوي من أي قانون وضعي ، النظام الاجتماعي الاسلامي هو العاصم من الفساد الداخلي والضعف الخارجي . الذي يمانع في ذلك يصبح عدوا لله ولرسوله وللمؤمنين . وبالتالي يحل سفك دمه . بل ويجب سفك دمه (١) .

(جـ) يخطئ من يعتقد ان التطرف ظاهرة حديثة ووافدة في المجتمع المصري. ولقد شهد المجتمع المصري في الاربعينات والسبعينات مظاهر التطرف والعنف الديني والسياسي ، ويرجع هذا إلي أن النظام السياسي كان متلكئا عن أمر سابقا لحركة المجتمع وان عدم التواكب في الحركة خلق فصاما بين بعض الشرائح الاجتماعية الهامة والقيادة السياسة وتحول الفصام إلي خصام إلي تطرف (٢) .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٤ - ١٥ .

(٢) المرجع السابق ص ١٥ - ١٦. ويذكر سعد الدين ابراهيم بأن " اللفظة الانجليزية Assossination أصلها عربي ومصري بالذات وترجع في جذورها إلي أيام الحاكم بأمر الله حيث كان بعض المنشقين علي الدولة يلجأون إلي اغتيال جنود الله وهم ملثمون ليلا . وكانت الدولة بدورها تطلق عليهم اسم " الحشاشين " وهو المقابل لما نعنيه في يومنا هذا بالارهابيين " .

المرجع السابق ، ص ١٥ .

(د) انه ليس بالردع وحده يتم القضاء علي ظاهرة التطرف، فبالرغم من أن العقاب الصارم مطلوب في مواجهة أعمال الارهاب ، الا ان الخطأ في الاعتقاد بأنه بالاجراءات الامنية وحدها يمكن القضاء علي التطرف . فلم يؤدي تطبيق هذا الي اختفاء الظاهرة بل علي العكس يزداد المنتمين للمنظمات المتطرفة . ان المطلوب هو " ان ننهي هامشية هذا القطاع من شباب مصر ، ولن تنتهي تلك الهامشية بالردع وحده أو البرامج الاحتفالية أو بالوعظ والارشاد .... اذ لم ينجح النظام السياسي في تأميمها (ثورة الشباب) لصالحه ، بينما نجح التطرف في استقطابها لصالحه وفي استعدائها علي النظام " (١) .

وباختصار فان الشباب المصري يواجه الآن بمشكلة رئيسية وهي ان الكثير من الشباب الغيور علي دينه يواجه بالقوانين الوضعية وبتشريعات قد تبدو لهم علي انها غريبة عن دينهم واسلامهم تحل لهم الحرام وتشيع فيهم الفجور والفواحش ، وهذا ما يؤثر في الشباب ويخلق حالة القلق .

هذا يدفع الشباب إلي اتخاذ طريق " المواجهة " ولذا فإن هذه المجتمعات الشبابية الطلابية الاسلامية تصطدم أول ما تصطدم بهذا الواقع وتحاول اصلاحه وتغيره .

وينتج عن هذه الحالة ثلاثة أمور :

(أ) الرضوخ بهذا الواقع واليأس من الاصلاح وتغيره مما يدفع الشباب إلي التحلل من القيم التي آمن بها واعتنقها تحت ضغط الواقع وضروريات الحياة .

(ب) الرغبة في قلب الأوضاع والقضاء عليها . وهنا تظهر الحركات التي

(١) المرجع السابق ص ٢٠ .

تحاول تغير الأوضاع باستخدام العنف أو القوة ، وغالبا ما تكون متسرعة وبدون اعداد كاف مما يؤخر تحقيق الهدف ويخلق اتجاها معاديا للدعوة .

(جـ) يتجه الفكر الديني اتجاها آخر أكثر تطرفا وهو تكفير كل المسلمين .

والملاحظ ان لجمهور شباب الحركات الاسلامية أحد اختيارين :

(أ) يتمثل الدافع الديني في تضخيم بعض الاداب والسنن العلمية بحيث تمثل في حياة الشباب كل الاسلام ، وتصبح اللحية والمسواك والجلباب أهم قضايا الاسلام وهي المحور الذي تدور حوله حياته وأفكاره وتصرفاته ومعاملته لغيره من الشباب .

(ب) سيطرة فكرة العنف والقهر علي فكرة الشباب والتسرع والعجلة لاصلاح النظام . وهذا ما سوف نحاول تتبعه لمعرفة العوامل والاتجاهات والنتائج .

٢- القيم الدينية وأنماط التحديث :

شهد القرن العشرين العديد من المحاولات لتحديث المجتمع العربي ومنذ مطلع القرن ، فانه بالرغم من أن المجتمع العربي في بعض أجزاؤه قد تأثر بالقيم الغربية ، الا أن المجتمع العربي لم يكن بقادر علي استيعاب هذا التدفق الهائل من القيم الغربية . ولقد أدي هذا الصراع الفكري بين المصلحين الدينيين الذين حاولوا الدفاع عن القيم التقليدية ، وبين العلمانيين الذين رحبوا بالقيم الجديدة رغم معارضتها وهجومها للقيم التقليدية . وفي منتصف الطريق بين هذين الاتجاهين ، وقف القادة السياسيون يحاولون التخلص من السيطرة الاجنبية وفي نفس الوقت تحديث المجتمع ونتيجة لهذه المحاولات المتصارعة ، فان مصر كانت في حالة تمزق حيث أن نسقها القيمي لم يكن بقادر علي التحول نحو خلق المجتمع الجديد (١) .

فلقد كانت مصر ، منذ القرن ١٦ حتي القرن ١٨ ، تحت سيطرة الحكم العثماني ، وما حمله هذا من عزلة وثبات نسبي . أكثر من هذا ، فان نسق القيم الاسلامي في تلك المرحلة كان تحت التأثير الصوفي والقيمي ، وكان العلماء مستسلمين لواحد من مدارس الفقه الأربعة . وتعد حملة نابليون بمثابة ناقوس الخطر الذي حمل معه أولي جذور تحديث بناء مجتمعي ينتمي إلي العصور الوسطي . ولقد حاولت أسرة محمد علي تحديث نظام التعليم المصري ، وذلك عن طريق ارسال

---

(١) لمزيد من المعلومات عن حركات التحديث في العالم الاسلامي انظر :

Jeffery , A. , " Present Day Movements in Islam " , The Muslim World, pp. 165 - 186 .

Mohmassani , S., " Muslim Decadence and Renaissarce , " The Muslim world pp. 186 - 201 .

Hodgsm , M. , " Modesity and the Islamic Heritage ", Islamic studies, pp. 55 - 128 .

البعثات وفتح المدارس وتحديث الاقتصاد المصري . وكانت النتيجة ظهور الطبقة المصرية المتأثرة بالفكر الغربي ، والتي حاولت نشره في كل قطاعات المجتمع(١). وتحت ظروف الاستدانة فان التأثير الغربي أخذ أقصي مداه ، وانتهت ثورة عرابي في ١٨٨٢ بالاحتلال الانجليزي لاكثر من سبعين عاما .

وبالرغم من أنه في هذه الفترة كان هناك الصراع بين السلطة الحاكمة والقادة الوطنيين ، الا أن الصراع الاساسي كان بين ثلاثة جماعات رئيسية هي : الجيش ، المثقفين ، والقادة الدينين . ولقد حاول كل منهم تحديث المجتمع وفقا لاطار ثقافي أو دنيي أو سياسي وقد حاولت كل جماعة ترجمة أفكارها في برنامج اصلاحي ، وهكذا عرف التحديث مرة علي أنه الاتجاه الايجابي نحو التغيير والتجديد ، ومرة أخري نحو الثقافة الغربية ومن ناحية أخري ، عرفت " التقليدية " علي أنها الاتجاه أو العقلية السلبية أو المضادة للتجديدات والتغير أو الغرب . ونتيجة لهذا الاتجاه ، نظر إلي العديد من رجال الدين علي أنهم محافظون وتقليديون يريدون العودة بالمجتمع إلي الوراء وينشدون مجتمع ثابت بنسق قيمي قديم . وعلي الجانب الآخر نظر إلي العلمانيين " والليبراليين " علي أنهم من يسعون إلي نشر التقدم والعلم والقيم الدينامية . والحق ، ان نسق القيم المصري منذ ذلك الوقت حتي الآن ، مازال " يتأرجح " بين القيم المحافظة وبين القيم الليبرالية العلمانية أو بين الموجهات النظرية

---

(١) لمزيد من المعلومات عن حركات التحديث في العالم الاسلامي انظر :

Rahman , F. , " Islamic Modernism : its scope , Method and Alternative, " , International J. of Middle East Studies , Vol. 1. (October 1970) No. 4, pp. 317 - 333 .

" The Impact of modernity on Islam " Islam studies . Vol. 5 . (1966) No. 2 , pp. 113 - 128 .

Valkiotis , P., J. , (ed.), Revolution in the Middle East and other Cases Studies : London : George Allen and uniwin LTD , 1977 .

للاصلاح والفعل السياسي (١) .

من المعروف أنه تحت حكم الاسلام ، فان الدين والسياسة يمثلان وجهان لشئ واحد . هذا الارتباط العضوي . ومع الغاء الخلافة فان العلمانيين خطوا الخطوة الأولي نحو فصل الدين عن الدولة ، وجعل الهيمنة للدولة علي كل الأمور الدينية . وتحت الحكم العثماني الذي استمر أكثر من ثلاثة قرون ، ظهر " فجوة ثقافية " بين المتطلبات المتزايدة الاجتماعية والثبات أو الجمود الايدلوجي أو القيمي . ولسد هذه الثغرة فلقد اتفق ، المصلحين العلمانيين والدينيين علي أنه لابد من اعادة تنظيم نسق القيم التقليدي ، واستبداله بآخر يكون قادرا علي تلبية المطالب السياسية والاجتماعية الملحة . ولقد حاول محمد علي تقويض العلاقة بين الدين والدولة عن طريق ثلاثة طرق : (أ) فصل محمد علي بعض العلماء المعارضين له ، راسيا بذلك حق الدولة في تقييم أو فصل رجال الدين ، (ب) وفي نفس الوقت طلب محمد علي من العلماء ، تأييد برنامجه عن طريق اصدار الفتاوي والتصور الديني علي قرارات الحاكم ، (جـ) واستبدا الصفوة الدينية بصفوة عسكرية جاعلا الأولي في خدمة الثانية ، ومؤسسا بذلك دور الدين في خدمة النظام السياسي (٢) .

---

(1) See : Mu Lick, M., A.., H. , The Challeng of Modern Development Before the Muslim World Corsidered in the light of European and Islamic Caltural History ", Islamic Studies , Vol. 6. ,1967 No. 3, pp. 225 - 239 .

(2) Bayyumi , M., A. , The Islamic Ethic of Social jurtice and the sipirt of Modernization in Egypt . (P. H. D. Dissertation Temple University, U. S. A. 1976) pp. 534 - 535 .

انظر ترجمة وتلخيص لما كتبناه في مقالة د. حسن حنفي " الدين والتنمية في مصر " كتاب تحرير سعد الدين ابراهيم ، مصر في ربع قرن (١٩٥٢ – ١٩٥٧) ، ودراسات في التنمية والتغير الاجتماعي. ، بيروت : معرض الاتحاد العربي ،١٩٨١ ، ص ١٩١ .

ولقد حاول محمد علي من أجل تحديث مصر - أو علي الأقل تحديث الجيش أن يقيم المصانع ويرسل البعثات وفتح دور التعليم المختلفة ، الا هذا النوع من التحديث لم ينتفع به الا قطاع ضيق من المجتمع ، خاصة ضباط الجيش ورجال الادارة المحيطين به . وظل الصراع بين الصفوة الدينية والعسكرية كمظهر من مظاهر المجتمع المصري المعاصر . ومع بروز ثورة ١٩٥٢ فانه تأكد هيمنة الدولة علي كل الانظمة الأخري (١) ويعتبر البعض أن هذا انتصار للعلمانية في مصر . وكما هو معروف بأن فصل الدين عن السياسة يمثل أحد العناصر الأساسية للعلمانية (٢) وكما تشير الكثير من الدراسات ، فان عملية العلمانية تتطلب أن يخضع كل النظم الاجتماعية للتحول ، ويلازم هذا ظهور حالة عقلية جديدة (فكرية ونفسية) (٣) والملاحظ ، أن " مصر عبد الناصر " افتقدت هاتين الخاصيتين . فعبد الناصر في معظم خطبه يؤكد علي دور القيم الدينية ، وكما لاحظ كرسيليس D. Creceluis بأن هيمنة السياسة علي الدين لا تعني بالضرورة ظهور الدولة العلمانية ، فالعلمانية تحتاج القدرة النفسية ، من كل من الفرد والدولة للفصل بين الدين والسياسة وهذا ما لا نجد شواهد له في مصر المعاصرة(٤)

---

(1) Ibid.

(2) Smith , D. E. , **Religion and political development** , Boston : Little Brown and Company , 1970 , p. 7 - 86 .

(3) Black , G. E. , **The Dynmics of Modernization** , New York Harper and Raw, 1966 , pp. 46 - 49 .

(4) Greceluis , D. , " The course of seculurization in Modern Egypt , in, D. E. Smith , **Religion and Political Modernization,** New York, Haven , Yale University press , 1974 , p. 91 .

والحق ، أن الثقافة المصرية ونمط الشخصية المصرية يعكس بوضوح التأثير العميق للدين الاسلامي علي الاتجاهات والمواقف والقيم سواء علي المستوي الفردي أو المجتمعي . وحتي فيما يسمي بالدولة العقلانية ، حيث تكون سياسة الدولة والحياة العامة قائمة علي أسس مستقلة عن الدين ، فان القانون الاسلامي والقيم والانظمة الدينية لم تتعرض للهجوم أو التحدي من قبل الدولة . علي العكس ، فاننا نجد عبد الناصر دائما يؤكد أن أيدلوجيته مستمدة من القيم الاسلامية ، كذلك الحال بالنسبة لحكم السادات (١) .

ويلاحظ ، ان كل المصلحين - كانوا يسعون إلي تحقيق التحديث ، الا أن هناك اختلاف بين رجال الدين والعلمانيون حول طبيعة أهداف التحديث . وفي خضم هذا الصراع ، ظهرت حركة الاخوان المسلمين ، حركة اصلاحية اجتماعية وسياسية، وحاولت التوفيق بين القيم الغربية والقيم المحافظة للهوية الاسلامية . فكان هدفها الاساسي هو تحويل القيم الدينية إلي برنامج فعال للفعل الاجتماعي ، والحق ، أن حركة الاخوان كانت أقوي الحركات " الدينية - السياسية " في الثلاثينات والاربعينات والخمسينات من هذا القرن . وكان جوهر هذه الحركة أن الاسلام كدين صالح لان يتحول إلي برنامج اصلاحي لو عبئت القيم الاسلامية وترجمت إلي برامج اصلاحية . فتحديث المجتمع بالنسبة لهم هو عودته إلي الاسلام ، أو بمعني آخر فالاسلام هو ذاته التحديث المنشود (٢) .

لقد كانت لشخصية حسن البنا وزعامته الملهمة - كما أشرنا - أثر كبير في تجميع العديد من الأعضاء من كافة الطبقات لدعوته ، ولم يرد البنا أن تكون حركته

(1) Bayyumi , M. A. , Op. Cit., pp. 121 - 123 .

(2) Ibid .

حركة دينية أو صوفية ، علي العكس فلقدأراد أن تكون حركته " عامة قائمة علي المعرفة والتعليم والجهاد " . ولقد طلب من جماعته النزول إلي الجوامع والاماكن العامة – سواء كان في الريف أو المدن – لدعوة الناس إلي تعاليم الاسلام ونبذ كل ما هو غربي وغير اسلامي ، مطالبا بالغاء القوي الحزبية واعادة الحكومة الاسلامية المستمدة من القيم الاسلامية ، داعيا إلي مهاجمة المستعمر والقوي السياسية المساندة له . ولقد كون البنا تنظيمه علي أساس " الاسر " و " الخلايا " وتم تدريب الاعضاء علي حمل السلاح للاشتراك في حرب فلسطين في عام ١٩٤٨ . ولقد كشفت الوثائق فيما بعد أن للاخوان " جهازا سريا " قام باستخدام العنف والاغتيال والانفجارات مثل محاولة اغتيال النحاس واغتيال أمين عثمان وأحمد الخزندار (رئيس محكمة القاهرة) وسليمان تركي رئيس البوليس بالقاهرة ، وأحمد ماهر ، والانفجارات التي حدثت في بعض الاماكن العامة أدت هذه الأعمال إلي صدور قرار النقراشي بحل الجماعة ومصادرة أموالها ، مما أدي بالجماعة إلي اغتيال النقراشي نفسه في عام ١٩٤٨ ، ومما دفع القصر والاستعمار إلي اغتيال البنا نفسه في عام ١٩٤٩ . وأي كان الأمر ، ففي عام ١٩٥٤ كان عدد الاخوان المسلمون في الحركة أكثر من مليون عضوا ، هذا بخلاف الأعضاء غير المسجلين .

ولعل أهم ما يميز هذه الحركةهو شموليتها لكل جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية .

لقد أدت الهزيمة السياسية في ١٩٦٧ إلي اعادة ظهور العامل الديني وخروج القيادات الدينية للحركات الدينية من طور " الكمون " إلي طور " الحركة " وبدأت هذه القيادات تتحسس الخطي فبدأت أولاً " بالتطهيرية الدينية " المتمثلة في الزي

الاسلامي واعادة فتح ملف الاخوان علي صفحات الجرائد والمجلات المصرية والعربية[1] .

(١) المرجع السابق ص ١٨٧ - ١٨٨ .

٣ - طبيعة الجماعات الدينية والمنتمون لها

سوف نناقش في هذا الجزء كيف تترجم الافكار الدينية إلي تنظيمات اجتماعية وكيف أن هذه الجماعات الدينية بدورها تقوم بوظائفها تجاه أعضائها وتجاه الجماعات الأخري . وكما سوف نري فان هذه الجماعات الدينية لها اهتمام خاص بالمشاكل المتعلقة بأهداف الحياة المشتركة بالنسبة لاعضائها ، كذلك هناك اتفاق حول مجموعة من المعايير التي يرجي منها أن تحقق الاهداف العامة . ومن ناحية أخري تتميز هذه الجماعات الدينية مثل أي تنظيم آخر ، بتحديد واضح للادوار وتوقعاتها للاشخاص داخل الجماعة وخارجها فمعظم الجماعات الدينية تتفق حول قائد معين وتحدد واجباته فضلا عما تحدده الجماعة من أدوار أخري لأشخاص آخرين مثل الادوار الخاصة بأداء الشعائر أو الدفاع عن العقائد أو القيادة السياسية (١) . وأخيرا فان الجماعة الدينية تتطلب تحديدا واضحا لدرجة الانتماء الديني للجماعة وما يتضمنه هذا من واجبات وتضحيات وحقوق .

أما بالنسبة لطبيعة الجماعة الدينية فنقول ان الجماعات الدينية غالبا ما تنظم نفسها حول المعايير والمبادئ الدينية ، ورغم اشتراك هذه الجماعات مع الجماعات الأخري من حيث طبيعة التنظيم الا أن لها أهداف مختلفة وقد تكون لها مجموعة من المعايير المنظمة المختلفة أيضا . ولكن الجماعة الدينية - كأي جماعة أخري - تحاول حل الاختلافات الخاصة بتفسير وتطبيق أهدافها ومعاييرها وأدوارها ، فقد تميل إلي تكيف أو تعديل هذه الاختلافات والمعايير والادوار حتي تتناسب مع الجماعات الأخري . وتجدر الاشارة هنا ، بأنه عندما يزداد حجم الجماعة أو التنظيم الديني ،

---

(١) انظر : محمد أحمد بيومي ، علم الاجتماع الديني . الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٥ ص. ٣٥٠ - ٣٨٩ .

فان درجة الاتفاق بين الاعضاء حول الاهداف والمعايير تقل إلي درجة كبيرة وقد يرجع هذا إلي عدم استمرار التفاعل في مستوي الفهم والانتماء ، بين كل الاعضاء . ولهذا نجد اختلافا بين الاعضاء في فهم الأسس العقائدية العامة . وقد تلجأ الجماعات الدينية إلي التضحية بالاتساع في الحجم من أجل المحافظة علي النوعية الخاصة والاتفاق العام بين الاعضاء .

ولهذا السبب تتعرض جميع المنظمات الدينية لاختيار صعب لا يمكن تجنبه وهي في سبيلها لتشكيل السلوك الانساني علي نمط محدد سواء كان هذا النمط قد حددته العقيدة الدينية أو المبادئ الاخلاقية أو الفلسفة السياسية . فلكي يمكن للتنظيمات أن تواصل نجاحها في التأثير علي المجتمعات الانسانية طبقا لاهدافها وعليها أن تكون مؤثرة في اتجاهين : من ناحية علي أن تقوم بتنظيم عادات أعضائها بحيث تتوافق مع مثلهم الخاصة . ومن ناحية أخري ، فلكي تؤثر هذه المنظمات علي المجتمع الكبير ، عليها أن تمتد وتتسع في تنظيماتها وتزيد من طاقة تأثيرها من خلال جذب بعض الاشخاص ذوي المكانة والقوة في المجتمع الكبير . والحق أن هذين هما جانبا الاختيار ، فالنجاح في احدهما يعني دائما الاخفاق في الآخر . بمعني آخر أن التنظيم الديني غالبا ما يواجه المشكلة لاختيار ما بين المحافظة علي النقاء الخلقي والروحي علي حساب تحديد نطاق التأثير الاجتماعي أو تحقيق السيطرة علي المجتمع ككل علي حساب التضحية بالمثل المميزة لهذا التنظيم .

ويتضمن هذا الاختيار فرضين أساسيين : الأول يشير إلي المحافظة علي النظام في الجماعة يتضمن افتراضا مؤداه أن الضبط الديني والاخلاقي قد يتعارض مع سلوك معظم أعضاء الجماعة . فالافراد يختلفون من حيث طاقاتهم

الدينية واهتماماتهم ، فقليل منهم يتميزون باستعدادات دينية ، وعلي ذلك فهم يتقبلون كل ما يختص بالاخلاق والمبادئ الدينية دون مناقشة ، اكثر من هذا فان المتطلبات المطلقة للمعايير الدينية تؤثر علي الشخص بأكمله ، فقد يطلب من العضو الذي ينتمي اليه تنظيم ديني أن يضحي ويتنازل عن حريته الشخصية بينما بممتلكاته المادية أو مشاعره أو واجباته الاسرية أو الاستمرار في عمل مستقر أو الامتناع عن بعض المتع الحسية المتمثلة في الطعام والشراب أو العلاقات الجنسية . أكثر من هذا فقد يطلب إلي الشخص أن يعيد تصوره لعالمه النفسي ، أي أفكاره وتصوراته ورغباته وما إلي ذلك . فالعضو بأنه ملزم بهذا النظام طوال الاربع وعشرين ساعة كل يوم . ولا نجد أي من المنظمات الأخري يطالب بمثل هذه المطالب فيما عدا بعض المنظمات السياسية التي نجدها قد اتخذت طابعا شبه ديني . والحق أن نماذج معينة من الجماعات الدينية هي التي تؤكد علي هذا الالتزام بين اعضائها فهناك جماعات دينية أخري يعد التصديق السطحي كافيا . ولكن في الحالات التي تبلغ الاوامر والضوابط الدينية والاخلاقية مداها ، يواجه التنظيم الديني بعض المشاكل المختلفة في الردة والانسحاب والعصيان والتي قد تؤدي إلي قلقلة التنظيم الديني لو أن قيادته حاولت أن تتشدد في تطبيق الاوامر الدينية .

ويتعلق الافتراض الثاني بمشكلة التأثير علي السلوك الانساني من حيث أن الاهداف الاخلاقية للمنظمات الدينية عادة ما تكون غير متلازمة مع الاهداف المتفق عليها للمجتمع وأنظمته المختلفة . بمعني أخر هناك صراع أساسي قائم بين الاهتمامات الدينية والدنيوية ، عادة ما تكون غير متلازمة مع الاهداف المتفق عليها للمجتمع وأنظمته المختلفة . بمعني أخر هناك صراع أساسي قائم بين الاهتمامات الدينية والدنيوية . وتستطيع الجماعات الدينية أن تواجه هذا الموقف بأحد طريقتين

(أ) فهي تستطيع أن تحاول تخليص أعضائها من العالم المليء بالشرور عن طريق الانسحاب منه بقدر الامكان ، (ب) والبديل الآخر هو الانشغال في معركة حقيقية مع الدنيا محاولين تغييرها . وقد يؤدي انسحاب هذه الجماعات الدينية من معركة الحياة الي تناقض عدد أعضائها ، كذلك ضعف التأثير الذي يباشره علي المجتمع الكبير .

قد تتخذ السلطة الدينية شكلا هرميا تتطلب تدريبا متخصصا وخبرة لاولئك الذين يمارسون هذه الادوار . وتتوقف درجة نجاح السلطة الدينية علي درجة العلاقة بين القادة والاعضاء من ناحية ودرجة تمتع القيادة بسلطة ملهمة من ناحية أخري . والملاحظ أن السلطة الكارزمية " السلطة الملهمة " هي النمط السائد في قيادة الجماعات الدينية ويقصد بالسلطة الكارزمية هو أن الشخص القائد يتميز بصفة خاصة لشخصيته وبفضلها يتميز عن أقرانه العاديين ولهذا يعامل علي أنه يملك قوي فوق طبيعته أو فوق انسانيته أو علي الأقل قوي خاصة به ليست في متناول الشخص العادي بل ينظر اليها علي أنها صفات . مقدمة ، أو قدوة . وعلي أساس هذه الصفات ينظر إلي الشخص المتمتع بها أو يعامل علي أنه القائد . وكما هو معروف فإن القيادة الكارزمية لها سمتين أساسيتين : أولا فهي طاعة اتباع القائد الملهم أو تلاميذه نابعة من الحماس ، وقائمة عليأساس الكارزمات التي تثبت الموهبة الالهية لديه . ولهذا فان القائد الكارزماني يتطلب ولاء غير مشروط من اتباعه . ثانيا : تتسم الكارزما بكونها خارجة عن الطبيعة العادية ولهذا فهي راديكالية أو ثورية تحاول تحدي نسق القيم الثابت وذلك عن طريق خلق نسق قيمي جديد يحاول احداث التغيير المجتمعي . ولهذا غالبا ما يكون لهؤلاء القادة الملهمين دعوة لنشر قيم جديدة واحساس بالثورية ووعد وأمل في المستقبل المنشود .

أما بالنسبة للاعضاء ، فالملاحظ أنه علي المستوي العالمي في كل المنظمات الدينية أن هناك اهتماما متزايدا من جانب الشباب بالبحث عن " بدائل " دينية علي حساب الاديان التقليدية المتوارثة . فهناك حركة بين الشباب عامة إلي البحث عن أديان أو حركات تتميز باتجاهات الذاتية في مقابل الاتجاه المجمعي للاديان التقليدية ، أو قد يؤدي هذا الي الانسحاب من الحياة العامة كمحاولة للتوصل إلي الراحة العقلية أو النفسية . وهذا يفسر التفشي الواسع للانحلال الخلقي واستخدام العقاقير المخدرة بين الشباب . كذلك نجد اتجاهات أخري متمثلة في الحركات الاحيائية أو المحافظة علي الأشكال المتوارثة من التراث أو الفكر الديني . بينما نجد جماعات أخري اتخذت من العنف سبيلا لاهدافها كمحاولة منها للسيطرة علي القوة في المجتمع . ويفسر علماء الاجتماع هذه الحركات بأنها بمثابة ثقافة مضادة للشباب الذي يجد نفسه في موقف الحيرة في مجتمعه بسبب عدم الرضا المهني أو لفساد الجماعات السياسية أو بسبب الوعي الكاذب الذي تفرضه عليهم أجهزة الاعلام ووسائله . وتجدر الاشارة أنه قد تبين أن الذين ينتمون إلي هذه الحركات معظمهم من الذين واجهوا صعوبات في تحديد ذاتيتهم في مجتمعهم ويحاولون ايجاد بدائل لهذا أو بين الذين يبحثون عن الحب والقبول والانتماء ، وهي افتقدوها في حياتهم وعلاقاتهم الاساسية . ففي الانتماء لمثل هذه الحركات فيجد الاشخاص علاقات بديلة أفتقدوها بين أسرهم أو في مجتمعاتهم (١) .

---

(١) لمزيد من التفاصيل عن المنظمات الدينية وخصائصها البنائية انظر :

Nottingham , E. , K. , **Religion : A sociological view** , N.Y. : Randome House , 1971 . pp. 218 .

Yinger , J. , M. , **Religion in the struggle for Power** , Durham : N. C. Duke ,University Press , 1946 .

Weber, M., **the Sociology of Religion**. Trans. by E. Firschoff, Boston : =

شهد القرن العشرين ظهور العديد من الجمعيات والحركات الدينية سواء منها ما هو معتدل (الشبان المسلمين والاخوان والاخوات المسلمات) ، وما هو متطرف (مثل جماعة التكفير والهجرة والجهاد وغيرها) .

والحق ان هذه الجمعيات والحركات لم تنشأ من فراغ فقد تضافرت عدة عوامل سياسية وفكرية واجتماعية واقتصادية أدت إلي ظهور هذه الجماعات من وقت لآخر علي سطح المجتمع المصري . فيرجع جذور هذه الحركات إلي الظروف السياسية التي مرت بالمجتمع المصري خاصة سلطات الاحتلال في البداية أو الفساد السياسي للاحزاب أو الخلاف الايدولوجي مع فكر عبد الناصر والسادات ، وكذلك الحال بالنسبة للافكار والمبادئ السياسية التي انتشرت في المجتمع المصري بعد، الغاء الخلافة وظهور فكرة القومية والانتماءات العربية الاسلامية . كذلك الحال بالنسبة للعوامل الفكرية فقد أتاحت العوامل السياسية الفرص للعديد من المصريين للتعليم في الغرب والتأثر بالفكر العلماني ومحاولة تطبيقه في المجتمع المصري مثل المناداة بفصل الدين عن الدولة ، مساواة الرجل بالمرأة ، الغاء المحاكم الشرعية ، تعديل قانون الاحوال الشخصية ، الاحزاب السياسية ، وقد ظهرت العديد من الكتب المؤلفة والمترجمة في هذا الاتجاه ولقد أدي التأثير بالحضارة الغربية أن بثت وتسربت إلي المجتمع المصري وأفراده العديد من العادات والتقاليد الغربية والفنون والاداب . كل هذا بلا شك قد وجد استجابة من بعض الشباب الذي أدي به التمسك بهذه العادات إلي التمرد علي كل ما هو قديم والاستخفاف بكل ما هو متوارث . نزد علي ذلك الحالة الاقتصادية للمجتمع المصري وسوء توزيع الثروة القومية والتذبذب في

= Beacon Press , 1963 .

Wilson , B. , " An Analysis of Social Development " A. S. R. vol. 24 . FEB. 1959 , PP. 3 - 15 .

السياسة الاقتصادية بين الانفتاح والانغلاق ووجود فوارق ظاهرة بين الطبقات ، وكل هذه العوامل وغيرها تخلق لدي المصريين في أوقات الأزمات الشعور بالحاجة إلي ضرورة الاخذ باسلوب جديد من أجل الاصلاح والتجديد .

ولهذا فمن وقت لآخر نجد ظهور القائد الديني الذي حاول تجميع الشباب حوله ويبدأ بتعليمهم مبادئ الدين الصحيح . ويوجههم إلي كيفية اصلاح الفرد وتقديم الأسرة وتقوية الأمة وعدالة الحكم . ولهذا يمتلك الشباب الذي ينتمي إلي هذه الجماعات نزعات دينية جارفة . وهنا مكمن الخطورة حيث أن العضو المنتمي إلي هذه الجماعات غالبا ما يكون " تابعا " لفكر وتعليمات وأراء القائد الديني . ومن هنا قد يظهر العنف كتنفيذ للاوامر الحديثة ، كذلك من هنا يظهر التفسير أو الفهم الخاطئ لبعض الأوامر والمبادئ الدينية حسب اصرار ومقاصد هذه القيادات الدينية . ويبدأ الاحتكاك بين هذه الجماعات والاجهزة السياسية بالدولة . وتبدأ المحاكمات والاعتقادات من قبل الدولة . ويبدأ العمل السري من قبل هذه الجماعات ، حتي تتيح لها الظروف مرة أخري العودة إلي الظهور علي السطح فتمارس انشطتها إلي توقف من أجهزة الدولة لكي تبدأ دورة أخري وهكذا .

فالجماعات الدينية أو الحركات الدينية ، اذن ، هي اسم يطلق علي كل فئة تحاول أن تتخذ لنفسها كيانا مستقلا ومختلفا في السلوك عما الفه الناس من تقاليد وعادات أو هي كل جماعة تهدف أحياء العمل بتعاليم السرية سواء علي أعضائها أو أعضاء المجتمع الكبير مع تقييم الأمور والاحداث التي يمر بها المجتمع من وجهة النظر الدينية . وظهور الجماعات والحركات الدينية في المجتمع المصري ، كذلك الحال في المجتمعات الاسلامية الأخري -هو ضرورة فرضتها طبيعة الدين الاسلامي حيث الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، كذلك فرقتها الاوضاع الاقتصادية

والاجتماعية والتثقيفية والسياسية التي يمر بها المجتمع والتي يمكن تلخيصها في الآتي :

١- فصل الدين عن الجوانب السياسية والاجتماعية والثقافية للمجتمع والاستعاضة عن ذلك " ببدائل " متنوعة وفقا للتيار السياسي السائد في مقابل هذا تظهر الجماعات الدينية التي تؤدي إلي تكتل الفروق علي الاسلام صفا واحدا حتي يقو إلي أنفسهم وغيرهم من الذوبان في الكيانات التي تختلف عن الاسلام عقيدة وسلوكا .

٢- ظهور القوميات واحلالها محل الخلافة الاسلامية التي تحرص علي تفتيت الشعوب الاسلامية كدين ودولة لفشل القوميات في تجمع القلوب وائتلاف الصفوف .

٣- ظهور الدعاة الذين يبثون روح الحركة في الاتباع لتنوير الطريق أمامهم وتحذيرهم عن الاخطاء المحيطة بهم من جراء بعدهم عن الاسلام كمنتج وسلوك مما رفع ابناء هذه الأمة إلي اليقظة والالتفاف حول الاسلام ونبذ كل ما سواه من مناهج وسلوكيات (١) .

---

(١) انظر : مصطفي قرغلي " رأي في الجماعات الاسلامية " ، مجلة الدعوة-: العدد ٣٨ ، ١٩٧٩ ، ص ٤٥ .

(٤) التطرف : المعني والاسباب والمظاهر :

(أ) معني التطرف :

من الناحية القانونية هناك فارق بين " التطرف " و " الجريمة " أو الجناح ، فالجريمة أساسا هي خروج علي القواعد الاجتماعية أو القانونية باتخاذ سلوك مناقض كما تقتضي به تلك القواعد فهي اذن حركة في عكس اتجاه القاعدة . أما التطرف فانه في جوهره حركة في اتجاه القاعدة الاجتماعية أو القانونية أو الاخلاقية ، ولكنها حركة يتجاوز مداها الحدود التي وصلت اليها القاعدة وارتضاها المجتمع . والحق أن هذا يشكل صعوبة بالغة حيث يصعب تحديد أين يبدأ المتطرف وهل ينتهي بحرمان . فالمتطرف يبدأ بسرية كما يبدؤها سائر الناس داخل القاعدة وفي اتجاهها الصحيح ، ولا يمكن في هذه المرحلة مؤاخذته لانه يتحرك مع القاعدة الاجتماعية وفي اتجاهها ، بينما يمكن للدولة أن تؤاخذ المجرم أو تحاسبه من اللحظة الأولي لنشاطه لانه حركة في اتجاه مضاد للقاعدة الاجتماعية أيضا فانه من الصعوبة كذلك تحديد اللحظة التي يتجاوز فيها المتطرف حدود الحركة المقبولة اجتماعيا والتي يمكن عندها فقط وصفه بالتطرف والغلو . وهذا ما يقابل الاجهزة السياسية والقانونية والامنية كيف تضع حدودا فاصلة بين المعتدلين والمتطرفين فالمشكلة تطرف من وعن وماذا تظل مفتوحة حسب نسق القيم السائدة والجهاز الحاكم (١) علي أية حال فانه في مجال التطرف الديني فان الفرد يبدأ متدينا عاديا يأخذ نفسه بتعاليم الاسلام ومبادئه ويدعو الناس إلي الأخذ بذلك . وهو حتي هذه اللحظة يدعو إلي شئ لا يملك المجتمع ازاءه الا التعبير عن الرضا والتشجيع ، الا ان هذا الداعية غالبا ما يواصل مسيرته منهجا نحو التشدد مع نفسه أولا ومع الناس ثم يتجاوز ذلك إلي اصدار أحكام قاطعة بالادانة علي من لا يتابعه في مسيرته أو

---

(١) أحمد كمال أبو المجد " التطرف غير الجريمة " مرجع سابق ، ص ص ٣٦ – ٤٠ .

دعوته . وقد يتجاوز ذلك إلي اتخاذ موقف ثابتا ودائم من المجتمع ومؤسساته وحكومته . ويبدأ هذا الموقف عادة بالعزلة والمقاطعة المبني علي اصدار حكم فردي علي ذلك المجتمع " بالردة " أو " الكفر " و " العودة " إلي " الجاهلية " ثم يتحول هذا الموقف الانعزالي عند البعض إلي موقف ايجابي " عدواني " يري معه المتطرف أن هدم المجتمع ومؤسساته هو نوع من التقرب إلي الله وجهاد في سبيله ، لان هذا المجتمع - في نظر المتطرف - هو مجتمع جاهل منحرف لا يحكم بما أنزله الله .

وهنا يتدخل المجتمع لوضع حد لهذا التطرف ومصادرة أي نشاط يصل بصاحبه بالاصطدام بالعديد من القواعد الاجتماعية والقانونية . فالامر بالمعروف والنهي عن المنكر اساء هؤلاء استخدام تفسيرها ودعاهم هذا إلي الاعتداء علي حقوق ليست لهم وإلي تهديد أمن الأفراد وحرياتهم وحقوقهم .

وكما أشرنا ، فان حدود التطرف نسبية وغامضة ومتوقفة علي حدود القاعدة الاجتماعية والاخلاقية التي يتطرف المتطرفون في ممارستها ، فمقدار تدين الفرد يتوقف علي تدين المحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه وله أثره في الحكم علي الاخرين بالتطرف أو التسيب ، فمن الملاحظ أن من كانت جرعته الدينية قوية وكان الوسط الذي يعيش فيه شديد الالتزام بالدين ، فأنه يكون مرهف الحس لاي مخالفة أو تعضيد يراه ، وكلما قل درجة تدين الوسط الاجتماعي كلما زادت مسافة البعد بينه وبين هذا الوسط وغالي في حكمه واتهامه لكل من لا يلتزم بأوامر الله ونواهيه بالكفر وقد يغالي البعض أكثر من هذا في اعتبار كل ما لا يتمسك بالمأكل والمشرب والملبس الاسلامي - أن صح التعبير نوعا من الخروج عن القاعدة الاسلامية (١) .

---

(١) المرجع السابق .

ومن ناحية أخري لا يعني وصف انسان ما بالتطرف في دينه ربما لاختياره رأيا من آراء الفقهاء المتشددة بشرط أن يعترف بأن هناك آراء أخري غير رأيه هذا فلا تطلق تهمة التطرف لمجرد تشدد المرء علي نفسه وأخذه من الآراء الفقهية مما يراه ، كذلك ليس التمسك بطريقة معينة علي الملبس نوعا من التطرف أو التعصب . فما التطرف اذن وما دلائله ومظاهره .

(ب) أسباب التطرف :

واذا حاولنا تشخيص الاسباب إلي التطرف الديني نجد أنها متعددة : فمنها مرتبط بمكونات القيم الثقافية السائدة وبعضها مرتبط بالنظام السياسي والبعض الآخر مرتبط بالاوضاع الاجتماعية واخيرا شخصية المتطرف نفسه ، هذه المكونات تتفاعل فيما بنسب مختلفة باختلاف الظروف الشخصية والموضوعية التي تحيط بالمتطرف والمجتمع علي السواء . وسوف نحاول ايجاز هذه الأسباب في الآتي :

١- الفهم " الخاطئ " للدين ومبادئه وأحكامه والظروف التي تهئ له وتسقيه عليه .

٢- الاحباط الذي يلقاه الشباب نتيجة افتقارهم المثل العليا التي يؤمنون بها في سلوك المجتمع أو سياسية الحكم .

٣- الخطأ في ادراك حقيقة المثل العليا وطبيعة المجتمعات الانسانية وأسلوب الاصلاح .

٤- الخطأ في تبسيط الاحكام وتعميمها بحيث لا يكون هناك الا التفرضية ويقبل التشاؤم أو التفاؤل علي غير أساس أو حساب ، وغالبا ما ينتهي الامر باليأس من اصلاح الوضع القائم ويسود الوهم بامكان التغير بالعنف لازاحة شخص أو

تنفيذ حكم اجرامي .

٥- شيوع القهر والقمع – بدلا من الطمأنينة هوالحوار والامتناع سواء علي مستوي الاسرة أو المدرسة أو المجتمع أو الدولة ، ويكون رد الفعل صورة تمرد عنيف من جانب الشباب أزاء السلوك الذي يمارس القمع ، واحيانا يكون القمع ذاته نسبيا لاثارة التطرف والعنف وليس علاجا له .

٦- غياب الحوار المفتوح من قبل رجال الفكر الديني لكل الافكار " الواردة " أو المتطرفة ومناقشة بعض الجوانب التي تؤدي إلي التطرف في الرأي خاصة ما يتعلق " بالامانة " والاجتهاد والجهاد والعلاقة بين الدين والسياسة وأسلوب الدعوة (١) .

(جـ) مظاهر التطرف :

١- أن أول مظهر من مظاهر التطرف هو " التعصب " للرأي تعصبا لا يعترف للاخرين برأي . وهذا يشير إلي جمود المتعصب علي فهم ما لا يسمح له برؤية مقاصد الشرع ولا ظروف العصر ولا يسمح لنفسه للحوار مع الاخرين . فالمتطرف يري أنه وحده علي الحق ومن عداه علي الضلال وكذلك يسمح لنفسه للاجتهاد في الحق وادق القضايا الفقهية ولكنه لا يجيز ذلك لعلماء العصر المتخصصين منفردين أو مجتمعين طالما أن ما سوف يصلوا اليه مخالف لما ذهب هو اليه . ومن مظاهر

---

(١) انظر محمد الغزالي " حذار من التدين المغشوش " مجلة العربي ، مرجع سابق ، عبد العزيز كامل ، " القمع سبب التطرف وليس علاجا له " ، مجلة العربي ، مرجع سابق ، ص ٤٨ – ٥١ .

محمد فتحي عثمان ، " الوسط الغائب بين الشباب والسلطان " ، مجلة العربي ، مرجع سابق، ص ٣٢ – ٣٥ .

التطرف أيضا

٢- التشدد في القيام بالواجبات الدينية ومحاسبة الناس علي النوافل والسنن كأنها فرائض والاهتمام بالجزئيات والفروع والحكم علي اهمالها بالكفر والالحاد

٣- وهناك مظهر آخر من مظاهر التطرف وهو " العنف في التعامل والخشونة في الاسلوب والغلظة في الدعوة

٤- ومن مظاهر التطرف ولوازمه سوء الظن بالاخرين والنظر اليهم نظرة تشاؤمية لا تري أعمالهم الحسنة وتضخم من سيئاتهم فالاصل عند التطرف هو الاتهام والادانة وقد يكون مصدر هذه الثقة الزائدة في النفس التي قد تودي في مرحلة لاحقة بالفرد أو الازدراء للغير

٥- يبلغ هذا التطرف مداه حين يسقط المتطرف عصمة الاخرين ويستبيح دمائهم وأموالهم وهم بالنسبة له متهمون بالخروج عن الاسلام . ولهذا تصل دائرة التطرف مداه في حكم الاقلية علي الاكثرية بالكفر والالحاد وهذه الظاهرة متكررة ليست وليدة العصر بل وقع في نفس الخطأ الخوارج وغيرهم من غلاة الفرق الاسلامية(١)

(د) المناهج والاساليب المستخدمة لتحقيق أهداف التطرف :

أن المطلع علي التاريخ الاجتماعي لمصر يجد أنه منذ بدايات الارهاب أن التطرف والارهاب يستخدمان نفس الوسائل ونفس الاهداف من عقائد اسلامية

---

(١) يوسف القرضاوي ، "علامات التطرف الديني" مجلة العربي ، مرجع سابق ، ص ٣٢ - ٣٥

ودينية .

فيعمل التطرف المؤدي إلي العنف علي التغرير بالشباب لتكوين منظمات وخلايا سرية وتدريبهم علي اعمال السلاح والقيام بأعمال التدمير والتخريب بهدف اغتيال القادة واشاعة الفوضي والانتفاضة علي مرافق الحكم الا أن في كل محاولة ينكشف أمر المخطط ويتم القبض علي المنفذين والمخططين والاتباع يحدث هذا في كل محاولة منذ الاربعينات من هذا القرن حتي المحاولة الاخيرة التي انتهت بمقتل السادات ومحاولة الجماعة الاسلامية في اسيوط الاستيلاء علي الحكم وتنطوي الجماعات المتطرفة في كافة أشكالها علي مجموعة من المداخل المنهجية التي تستعين بها (١) .

١- المنهج الحرفي في تفسير النصوص ويعتمد علي انتقاء آيات وأحاديث معينة والتمسك المطلق بحرفيتها دون الالتفات للمقاصد العامة لها دون ملاحظة لوظيفة ولواجبات الدينية في تحقيق أهداف عملية فردية واجتماعية ، كذلك دون الالتفات إلي أسباب النزول أو معرفة بأصول الاستدلال اللغوي والفقهي وبدون التمييز بين القاعدة والاستثناء المرتبط بسببه . ومن هذا القبيل اعتبارهم المجتمعات الاسلامية المعاصرة بمجتمعات كافرة لانها تحكم بقوانين وضعية وذلك استنادا لتفسيرهم للنص القرني . " ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ولقد ذهب المتطرفون في هذا الاتجاه إلي أيام استخدام العنف وتخريب مؤسسات المجتمع استنادا إلي قوله تعالي " ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة علي أصولها فبإذن الله وليخزي الفاسقين " (الحشر ٥)

٢- أخذ المعرفة الدينية عن طريق السماع عن الخطباء والوعاظ

(١) أحمد كمال أبو المجد ، مرجع سابق . ص ٣٧ ٣٩

والاستخفاف بآراء الائمة والمجتهدين والتسليم بحق الاجتهاد المطلق لزعامتهم في حركاتهم ويتصل بهذا ما وصل اليه بعض امراء تلك الجماعات من ادعاء الاجتهاد والمطلق وممارسة الافتاء في أمور الدماء والاحوال والاعراض وزعم البعض منهم أنه يتعين الاستناد إلي القرآن ولا حاجة لهم للاستئناس بآراء علماء المسلمين في امتداد تاريخ الاسلام ونتيجة هذا الافتاء أن يتورط بعضهم في أمور تخالف صريح المعقول والمنقول وتخالف الشريعة مخالفة لا تحتمل التأويل فقد قام هؤلاء استنادا إلي مثل هذا الافتاء بتزويج أخته أو أمه المتزوجة دون أن تطلق استنادا إلي أن زوجها كافر لرفضه الدخول في الجماعة بعد ان بلغته دعوتها أو أنه مرتد لخروجه منها وأساس هذه الفتوي أن كفر الزوج الأول يترتب عليه في زعمهم فسخ عقد الزواج ولا حاجة بعد ذلك إلي طلب التطليق من القاضي

٣- الطاعة المطلقة لامير الجماعة والذي غالبا ما لا يكون علي علم بأحكام الشريعة ومقاصدها أو علي دراية بأساليب العمل الجماعي والسياسي أن هذه الطاعة المطلقة التي تستند إلي التبعية في المنشط والمكره هي أسباب التي يندفع منه لجموع الشباب إلي مصرعها وإلي هلاك الحرث والنيل من حولها دون أن تتوقف وتتراجع أو تساول (وهي) الاداة الرئيسية التي تصبح عن طريقها تلك الجماعات دول داخل دول

٤- العزلة عن المجتمع والعزلة في نهج هذه الجماعات تؤدي إلي وظيفتين الوظيفة الأولي ، تجنب أعضاء الجماعة المنكرات التي تملأ جوانب المجتمع وحمايتهم من أن يشاركوا في نهج الجاهلية والوظيفة الثانية . تكوين مجتمع خاص بهم فيه مبادئ الاسلام وتتسع دائرته شيئا فشيئا حتي تستطيع في النهاية غزو المجتمع

الجاهلي عن خارجه وكما هو واضح فأن الوظيفة الأولي دينية فكرية . بينما الوظيفة الثانية سياسية وحركية .

وتتميز قضية العزلة عن المجتمع في نهج الجماعات المتطرفة صور مختلفة فهناك الذين يناضلون المجتمع بالشعور وبالفعل بينما تكتفي جماعات أخري باعتزاله ومفاصلته شعوريا . ويذهب أصحاب الاتجاه الاخير إلي أن الجماعة الاسلامية تعيش هذه الأيام مرحلة العهد المكي حيث تكون الجماعة المسلمة مستضعفة لم تقو شوكتها بعد . ويرتبون علي هذا عدم وجود صلاة الجماعة والعيدين وعدم تحريم الزواج من المشركات وعدم وجوب رد العدوان . انما يجب ذلك قلما حين وصلت الجماعة إلي عهد التمكين . اما الذين بادروا بالمفاصلة الكاملة فانهم قرروا اعتبار المشاركة في الانتخابات أو الترشيح لها كفر كما أن الصلاة في المساجد القائمة رده عن الاسلام لانها معابد الجاهلية الجاهلية الحديثة . كذلك ينادون بالهجرة المادية ولو إلي الكهوف والجبال مع ضرورة مقاطعة الوظائف العامة والمدارس والجامعات . وفي تقديرنا أن فكرة اعتزال المجتمع هي أخطر مكونات المنهج الفكري والحركة بالجامعات المتطرفة فالعزلة بطبيعتها هي النية السوداء التي تفتح فيها أبواب العقل والقلب بتشغيل كل صور العلاج والانحراف ففيها تغيب شمس الحقيقة وتختلف ألوان الأشجار وتتداخل أحجامها ويقف العقل والنفس معا علي أبواب فصام حقيقي عن عالم العقلاء والاسوياء .

٥- وتدور معظم أفكار هذه الجماعات حول فكرة الحاكمين لله وحده وما سيكون عليها من نزاع سلطة التشريع عن الجماعة ولقد ردد هذه الفكرة إلي المواردي وتابعه فيها سيد قطب وروجها السنة واقلام الاف الشباب ويذهب المتطرفين في هذه الفكرة الي اعتبار الديمقراطية كفر لانها تسمح للاقلية أن تصور

تشريعات تتيح المنكرات وتحل المحرمات ولقد ذهب كل فريق من هؤلاء إلي جماعته لو كانت عشرة أو عشرين - هي جماعة المسلمين وان من بلغته دعوتها ولم ينضم اليها فقد كفر ومن لزمها ثم تركها فقد ارتد (١)

(٥) التطرف والعنف

يرتبط بالتطرف الديني ظاهرة أخري هي استخدام العنف كوسيلة لتحقيق الافكار التي يؤمن بها المتطرفون والعنف ما هو اذن ، الا وسيلة قد تستخدم لاغراض دينية أو سياسية أو يكون عنفا تلقائيا لبعض المشكلات اليومية التي ياعني منها الانسان المصري المعاصر والعنف أيضا ليس ظاهرة خاصة بالمجتمع المصري ولكنه وسيلة عامة يستخدمها الشخص عندما يكون في وضع قوة أو ضعف - يحاول فيه أن يحقق ما يعتقد فيه بالقوة بعد أن فشل في استخدام الفكر أو الحجة - فالعنف - وفيما بعد الارهاب - يبدأ في الفصل وتتحول الفكرة التي يؤمن بها الشخص إلي فعل عدواني ضد الافراد أو المجتمع

وهناك العديد من العوامل التي تؤدي إلي الارتباط بين التطرف والعنف :

١- العنف عبارة عن سلوك عدواني بين طرفين متصارعين يهدف كل منهما إلي تحقيق مكاسب معينة أو تغيير وضع اجتماعي معين . والعنف هو وسيلة لا يقرها القانون . وكما هو واضح فان من يستخدم العنف يكون غالبا الطرف الاضعف الذي يواجهه طرفا آخر يملك السلطة (٢)

٢- ان المناخ ساهم علي الاقل بالتعجيل لنشوء مثل هذه المنظمات أكثر من

(١) المرجع السابق

(٢) مجلة المصور حوار حول العنف والتنظيمات السرية في مصر العدد ٢٩٨٤ - ديسمبر ١٩٨١

هذا فأن الموقف السياسي هو الذي حدد الموقف الديني فالمسألة لست خطأ في فهم الدين أو أن الشباب ينقصه الوعي الديني ، فالعنف ظاهرة سياسية واجتماعية قبل أن يكون دينية ، وقد اتخذت الدين وسيلة لتحويل الفكر إلي سلوك .

٣- عندما نتحدث عن العنف يجب ان نميز بين العنف وموضوعه . فهناك تناقضا بين ما هو " عنف " وبين ما هو " ديني " ولذلك فان من الخطأ أن نجمع بين المصطلحين في عبارة واحدة . فالعنف وسيلة ، ولهذا يمكن ان يتسخدم العنف لتحقيق أهداف سياسية أو اهداف اقتصادية أو أهداف دينية وهكذا ... وقد يصل العنف إلي حد الارهاب ، وكلاهما صورة من صور الآخر ، فالعنف إلي حد الارهاب، وكلاهما صورة من صور الآخر ، فالعنف وسيلة لتحقيق أهداف معينة أو الارهاب فهو صورة مبالغ فيها وقد يكون الارهاب فكريا تدعمه قوة مادية للسيطرة علي الموقف . وباختصار فان الارهاب صورة خاصة لا يمكن فهمه الا من خلال فهم العنف بصفة عامة ولكن لا يجب أن نخلط بينهما . ولا يمكن أن نصف الجماعات الدينية بالارهاب حتي ولو كانوا وافضين أو غاضبين ، لان الارهاب صورة خاصة وبه أوضاع خاصة وسيظل عملا خاصا لفرد معين أو مجموعة أفراد ولا يمكن تعميه(١) .

٤- موضوع العنف في العالم العربي هو موضوع له جوانب كثيرة ومتشابكة والعنف المرتبط بالجماعات المتطرفة قد اختلط بالايمان وليس عنف الفرد الذي يعلم أنه يرتكب جريمة . وهو " عنف " مختلط بالايمان ومؤيد ببعض النصوص التي أرهقت تفسيرا . بل أكثر من هذا اقترن أيضا بفكرة التكفير . *العنف من التكفير* .

(١) المرجع السابق ' ظهرت العديد من المقالات التي تناقش فكرة هذه الجماعات أو تدعو إلي تفهم مشاكلهم والحوار معهم . انظر : الجرائد والمجلات المصرية عقب أي حادث عنف أو ظهور تنظيم ديني جديد .

لان هذا معناه أني لا أعترف اطلاقا بالدولة القائمة لانها دولة ولانه مجتمع كما وصفوه مجتمع جاهلي وكافر وبالتالي يجب ازالته بأي صورته من الصور وبأي أسلوب من الأساليب فليست هي حالة معارضة سياسية عنيفة ولكن عنف قائم علي تدمير الدولة ومؤسساتها وعدم الاعتراف بها (١)

٥- لا يمكن فهم العنف عن الموقف الفعلي الذي يحرص علي العنف فمناقشة هذا الفكر هامة حتي ولو خلا من العنف . ذلك لان هذا الفكر قائم أساسا علي الغاء العقل والاستسلام للمسلمات دون مناقشة وقائم علي الفرار من المجتمع وتعطيل الفكر والعقل (٢) .

٦- ان الذين يقومون بالعنف من المنتمين لشريحة الشباب الصغير الذي ينتمي إلي الطبقات المطحونة اقتصاديا أو الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطي . ومن ناحية أخري فان مشكلة العنف مشكلة فكر الكبار الذي في المعتقلات في ٥٤ ، ٦٥ فهذا الفكر هو نتاج فكر المعتقلات (٣)

٧- ان العنف كوسيلة لحل المشكلات الاجتماعية والسياسية هو صدي لعوامل خارجية ، فلا يمكن أن نعزل ما يحدث في العالم الخارجي عن شباب العالم العربي . فالمشكلة انن حلقة في سلسلة مرتبطة الحلقات يساندها قوي خارجية في ظروف معينة في المنطقة العربية . كذلك لا يمكن أن نعزل المشكلة عما يعاني منه المجتمع العربي داخليا أو ما يتعرض له من ضغوط خارجية (٤)

---

(١) المرجع السابق
(٢) المرجع السابق
(٣) المرجع السابق
(٤) المرجع السابق

٨- يمكن تفسير هذه المشكلة بالرجوع إلي ازدواجية الشخصية العربية بين ما هو مثالي وبين ما هو متطلع للمستقبل فهناك أنماط معيارية تؤدي بالشباب إلي التعقد الشديد ثم هناك أيضا النظر المستقبلية للامور . ويتدخل الحاضر بكل ما فيه من خلل ليؤدي إلي انفصام بين المثل والواقع أو بين القول والفعل . فالامر بالمعروف والنهي عن المنكر حتي لو باستخدام اليد هذه المثل تصطدم بالوقاع ولهذا تنشأ الحاجة إلي استخدام القوة أو العنف لتحقيق المثال أو الأمر الديني (١)

٩- ومن ناحية أخري أزدواجية الهوية والايديولوجية للمجتمع ، فتردد المجتمع بين الفكر التقدمي وما لحقه من فكر اشتراكي أو شيوعي والفكر الاسلامي ومن ارتبط بالتقاليد والتراث أو محاولة التوفيق بين هذين الاتجاهين السابقين . والحق أن هذه المشكلة ليست وليدة الأونة الأخيرة . بل بدأت منذ القرن العشرين . وتبرز هذه القضية علي السطح كلما انتصر الاتجاهين أو استطاع الناس أن تعبر عن رأيها بحرية . كل هذا جعل الشباب حائرا بين هذا وذاك . كذلك فان طبيعة التنظيم السياسي قد فرضت ضغوط معينة أدت إلي وجود احباط نتج عنه عدوان ضد المؤسسات والاوضاع القائمة في المجتمع . كل هذا في غياب اطار أيديولوجي موجه نحو جذب الشباب واستيعاب كل طاقاتهم بحيث يعملون في اتجاه أهداف المجتمع العليا. فالشباب يتفاعل مع واقع المجتمع وليس أيضا منعزلا عن ما يدور في المجتمعات الاخري (٢) .

١٠- ان هذا الاحباط مرتبط باحباطات أخري فرضتها الاوضاع الاجتماعية

---

(١) المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق .

مما أدي إلي زيادة معدلات الاحباط بين مجموعات الشباب الذي غاب عنها الامل في مستقبل مهني وأسري فالاحباط والشعور بالقلق نتيجة عن عدم الشعور بالاستقرار والامان هذا ساعد علي استقطاب العديد من هؤلاء الشباب للحركة الاسلامية وتحويل الاحباط من كونه ذاتيا إلي كونه اجتماعيا يأخذ شكل الرفض الاجتماعي ويعبر عن مضمونه في صورة العنف (١)

١١- ان انتماء الشباب للجماعات الاسلامية هو بديل لما يعانيه هؤلاء الشباب من الحرمان النفسي فعلاقة العضو بأمير الجماعة شعور نحو أب - نحو أكبر من أب وهو ليس شعورا بقيادة دينية فقط لا . انه شعور كمن لقي أيد أمه الحنون بقي واحد يتعلق في ذراعه ويستطيع أن يوجهه إلي هذا العمل يفتح له الدنيا ببساطة وتعليمه ببساطة لقد أعطاهم الحل السريع الذي خيل هذا الاحد منهم أنه يستطيع أن يضع رأسه برأس الكبير في البلد قدم له الحل . كل منهم وجد نفسه فجأة قد نزل من انساق لا وجود له - المجتمع لا يتجاوب معه ولا يسمع له ولا يعترف به . (أما الجماعات الاسلامية فتقول له تعالي بجلابيتم ، انت أهم من الذي يرتدي أحسن بدلة وأنت بهذه اللحية تشكل قوة الدنيا . وبهذا الفكر أنت قمة الفكر، أنت منزل الحلول (٢)

---

(١) المرجع السابق

(٢) المرجع السابق

خاتمة :

بينا في هذا الفصل كيف ان التطرف ظاهرة عامة تصيب كل المجتمعات الشرقي منها والغربي كذلك بينا ان ظهور هذه الظاهرة يرجع أساسا لابتعاد " الواقع " عن المثال " وغياب التحديد الواضح للهوية الحضارية " هذا بالاضافة إلي التفاوت الاقتصادي والاجتماعي والبحث عن " مخلص للازمة الشخصية والمجتمعية

ولا يمكن فهم التطرف خاصة ما يعرف بالديني - الا بفهم طبيعة التنظيمات الدينية التي هي محاض لهذا الفكر فمن خصائص هذه التنظميات ان تفرض علي اعضائها طريقة معينة في الحياة تهدف إلي النقاء الخلقي والروحي، وفي نفس الوقت الاحساس بالهوية والذاتية والتمايز وغالبا ما يتقبل الافراد هذه الاوامر " بدون مناقشة أكثر من هذا فان المتطلبات المفروضة من قبل هذه التنظميات علي الاعضاء تؤثر بشكل مباشر علي الشخص باكمله . فقد يطلب من العضو الذي ينتمي إلي تنظيم ديني أن يضحي " أو يتنازل عن حريته الشخصية فيما يتعلق بممتلكاته المادية أو مشاعره أو واجباته الاسرية أو الاستمرار في عمل مستقر أو الامتناع عن بعض المتع الحسية كذلك قد يطلب من العضو أن يعيد تصوره لعالمه النفسي وتصوراته الفكرية . وفي بعض الأحيان نجد ان هذه الاوامر المفروضة علي الفرد قد تبلغ مداها ولهذا يفرض التنظيم من العضو الانسحاب أو العزلة من الحياة الاجتماعية وعندما يصطدم هذا التنظيم بالنظام القائم فان الاوامر قد تفرض علي الفرد اعدامه العصيان والعمل علي قلقلة النظام القائم . ومن استخدام العنف لاهداف دينية أو سياسية والحق اننا لا نجد مثل هذا الالتزام الا في التنظيمات أو بعض التنظيمات السياسية خاصة السري منها

وتمثل القيادة الدينية لهذه التنظيمات عنصرا هاما وأساسيا في تحديد درجة التطرف ومداه . فالملاحظ ان هذه القيادة قائمة علي أساس " كرزماتي " أي سلطة ملهمة " . وهنا تكمن الخطورة ، فالقائد الذي يتصف بهذه الصفات الكارزماتية- سواء ادعاها هو بنفسه أو اضفاها الاعضاء والاتباع عليه - يتطلب الطاعة العمياء من اتباعه ، وغالبا ما تكون اتجاهات هؤلاء القادة معادية للنظام القائم ، اما لطبيعتهم الثورية ، أو لما يعتنقونه من أفكار وبرامج تتسم " بالراديكالية " أو لان تجربتهم الشخصية مع النظام القائم قد تميزت بالتحدي والمطاردة والتعذيب كل هذا جعل هؤلاء القادة في موقف " مواجهة " ان لم يكن " خصومة " و " عداء " من النظام القائم ، ومن ثم يعملون علي حث الاتباع إلي " المواجهة " التي غالبا ما تلجأ إلي العنف في مواجهة قوي النظام القائم .

أما عن الأعضاء الذين ينتمون إلي هذه التنظيمات والذين يتصفون فيما بعد " التطرف " فأغلبهم من " الشباب الحائر " الذي يبحث عن " بديل "يحقق له هويته ويحقق الراحة النفسية في مستقبل أفضل . ففي مقابل جموع الشباب الذي وجد " البديل التطرفي " في الانحلال الخلقي والمخدرات والجري وراء الفكر العلماني والتغرب ، نجد جماعات التنظيم الديني تحاول تقويم التراث الديني " كمحدد " للهوية الشخصية " دافعا " للسيطرة علي مقاليد القوة في المجتمع : وناقدا " للوعي الكاذب الذي تفرضه الاتجاهات العلمانية والالحادية في المجتمع ان انتماء هؤلاء الأشخاص لهذه التنظيمات يحقق ، اذن ما يفتقده أو يبحث عنه هؤلاء الشباب من انتماء وعلاقات بديلة افتقدوها في أسرهم ومجتمعاتهم

ولقد ظهرت الأفكار الدينية - والتي وصفت فيما بعد بالتطرف - في المجتمع العربي كنتيجة تلقائية للتطرف العلماني والمظهري الذي أصاب المجتمع المصري في

بداية هذا القرن ، وحاولت الجماعة الدينية - الاخوان المسلمون - تغيير الواقع الاجتماعي نحو المثال الديني . وقد لجأت هذه الجماعة - مثلها في ذلك الجماعات السياسية في ذلك الوقت - إلي استخدام العنف عندما اصطدمت بالنظام أو عندما أحس النظام بخطورتها . واستمر هذا الاتجاه - الارتباط بين الحركة الاصلاحية واستخدام العنف لتحقيق التغير أو المجتمع المنشود - حتي يومنا هذا وفي الأونة الأخيرة - خاصة بعد هزيمة ١٩٦٧ بدأ العامل الديني في الظهور بعد حالة الكمون إلي حالة الشكل المظهري (اللحية - الحجاب .... الخ) وقد عملت القيادة السياسية في تلك المرحلة علي " استثمار " هذا الدافع الديني لدي الشباب لتصفية التطرف الشيوعي في الجامعات الا أن هذه التنظيمات الدينية أخذت تنمو بمعدلات سريعة ، وظهر في الساحة المصرية بعض القيادات الدينية للاخوان بعد الافراج عنهم من المعتقلات ، كذلك بروز بعض التنظميات الجديدة التي عملت قياداتها علي تجنيد الشباب من أجل تغير " الواقع الجاهلي " والحكم بما أنزل الله من شرائع . وخرج من هذا المعسكر تنظيم الفنية العسكرية (١٩٧٤) والتكفير والهجرة (١٩٧٧) وتنظيم الجهاد الذي قضي علي رئيس الجمهورية ١٩٨١ .

ان المجتمع العربي مازال يحمل في طياته نفس الظروف والاسباب التي خلقت هذا الفكر وهذه التنظيمات . أكثر من هذا فان نتائج الانفتاح الاقتصادي والازمة الاقتصادية ، وتراجع فرص العمل في الدول النفطية - كل هذا جعل من المشكلة الاقتصادية أكثر وضوحا - وهي في نظرنا من العوامل الهامة المعجلة بظهور هذه التنظيمات . كذلك فانه إلي الآن هناك " تميع " للهوية الحضارية للمجتمع المصري . فالشباب القابل للتشكيل يري ، ازدواجية قيمية من حيث التناقض بين ما أمر به الدين وبين ما يراه من مظاهر الفساد في الشارع المصري - ووسائل الاعلام

تجد هذا الشباب حائرا وغالبا ينتهي به الأمر إلي التطرف المادي ، أو إلي التطرف الديني . ان وسائل الاعلام ورجال الفكر والدين يكتبون عن الشباب المنحرف والمتعب والمتطرف والارهابي وإلي الآن لم تبذل أي محاولة جادة لعرض اتجاهات الشباب نحو هذه الظواهر .

لقد حاولنا في هذا الفصل تحليل العوامل التاريخية والبنائية التي تؤدي إلي ظاهرة التطرف وبالرغم من أن التطرف ظاهرة عامة الا أن لهذه الظاهرة خصوصية خاصة في المجتمع العربي . نظرا لعمق الدافع الديني في نفوس الغالبية الساحقة من العرب

ولقد بينا وجوب النظرة الموضوعية نحو ظاهرة التطرف فالتطرف يحكم عليه من خلال المحيط الذي يعيش فيه الفرد فالوسط الاجتماعي الذي ينشأ ويحيا فيه الفرد هو الذي يحكم سلوكه وتدينه اما بالتطرف أو التوسط أو التسيب ، وهكذا كذلك بينا ان التطرف لا يعني التمسك ببعض الاراء الفقهية المتشددة ، ولكن التطرف اتجاه عقلي يجعل الفرد يومن بان افكاره واعتقاداته هي الصحيحة . ومن ثم يتشدد في الحكم علي الآخرين اما باتباعها أو الحكم عليهم بالكفر وما اردنا ان نؤكده ان مفهوم التطرف مفهوم نسبي يختلف من مجتمع لآخر ومن وقت لآخر وهو مفهوم عام له مدلولاته السياسية والمظهرية والدينية والاستهلاكية الخ .

وظاهرة التطرف ظاهرة مركبة وأسبابها كثيرة ومتنوعة ومتداخلة فمنها ما هو ديني ومنها ما هو سياسي ومنها ما هو اقتصادي ومنها ما هو نفسي وقد يكون سبب التطرف ذاتي بحت - أي يرجع إلي شخصية الفرد ذاته وتنشئته الاجتماعية وعلاقاته داخل أسرته وأصدقائه وقد ترجع الاسباب إلي المجتمع الذي يعيش فيه الفرد وما يحمله من تناقض قيمي . زو تناقض صارخ بين الواقع و المثال والتفاوت الاجتماعي والاقتصادي وعدم وضوح الرؤية المستقبلية أمام الشباب ما أردنا أن نؤكده في هذه الدراسة الأخذ بالنظرة المتكاملة الشمولية

ونظرا لارتباط ظاهرة التطرف بالعنف فلقد بينا ان التطرف هو وصف من قبل الجماعة الاجتماعية لتنظيم أو تيار أو شخص معين وبنائيا ينسب التطرف

إلي حجم المتغيرات الهيكلية التي يطالب التنظيم الجديد بتغيرها وقد يلجأ هذا التنظيم " المتطرف " إلي استخدام " العنف " كأسلوب لتحقيق أهدافه المنشودة وقد يكون هناك علاقات طردية بينها (مثل ظهور التنظيمات البيئية المتطرفة وما اتبعها من ظهور مدعي النبوة وحالات الاغتصاب وخطف الاناث وقاتل أبويه وحادث العنف في الامن المركزي وحوادث تحطيم نوادي الفيديو بالقاهرة) .

ان الدراسة الراهنة اثارت السؤال الرئيسي لماذا الحركة الدينية ولماذا الغلو فيها ؟ ولقد بينا ان " التطرف " هو حادث اجتماعي في أوقات تاريخة خاصة وفي مجتمعات معينة . فلقد ظهر التطرف الديني كرد فعل " للتطرف العلماني " . فما يسمي بتطرف ديني الان من نتيجة لما ظهر في أواخر العشرينات من هذا القرن علي أيدي الاخوان المسلمين والتي برزت إلي الوجود للغلو في " التغريب " ، فجاءت هذه الحركة لتحديد الهوية الحضارية لمصر ، وتعمل علي حل الصراع الوطني الذي ظهر هذه الحركة لتحديد الهوية الحضارية لمصر ، وتعمل علي حل الصراع الوطني الذي ظهر ممتزجا ومرتبطا بالصراع الوطني السياسي . وهكذا ارتبطت الدعوة إلي الاصلاح والهوية بالمشكلة السياسية . وهذا برز لقادة هذه الحركات استخدام القوة أو العنف السياسي لتحقيق التحرر الوطني والتحرر الفكري والعودة إلي التراث والهوية الاسلامية فالصراع كان بين طرفي نقيض الطرف الأول " الوافد – الغازي " والطرف الآخر هو " المتوارث الوطني " . ولهذا ظهرت الحركة الاسلامية في مصر كرد فعل لهيمنة التغريب .

ولقد بينا الاسباب الآتية التي أدت إلي ظهور هذه الظاهرة :

١- أن التفاوت والحرمان الاقتصادي قد خلق احساسا بالظلم وتحيز الدولة

ضد الفقراء . بل ان الأمر وصل في مرحلة الانفتاح الاقتصادي ان جهاز الدولة ذاته صار أداة في يد المستثمرين ، ولم يتم الربط بين الحقوق الممنوحة للمستثمرين وبين قضايا توزيع الثروة . هذا التباين في الظروف قد ارتبط بشكل مباشر بظهور التطرف والعنف بمعناه العام . لقد ظهر بشكل واضح في مصر وفي اواسط السبعينات بسبب الانقلاب السياسي والاجتماعي الذي شهدته مصر في تلك الفترة مقترنا بسياسة الانفتاح . فلم يجد هؤلاء الشباب من محدودي الدخل والذين ينتمي أكثرهم إلي أصول ريفية محافظة أي " دور " يؤدونه " أو أي مستقبل ينشدونه . ومن ثم عجزوا عن التفاعل مع دوافع الانفتاح . فانكروا وانسحبوا .

٢- يلاحظ انه نظرا للحرمان الاقتصادي فان هناك من قبل الدولة عملية تهميش سياسي بمعني آخر ، عدم وجود احزاب سياسية شعبية تعبر عن المطالب والحاجات الاجتماعية والاقتصادية . ولهذا تلجأ جموع الشباب إلي التنظيم الديني . فوجود الاحزاب والجماعات الوسيطة من شأنه ان تعمل علي تجميع الشباب حول اهدافها ، ومن ثم الابتعاد عن وسيلة العنف السياسي واحيانا المادي والجسدي والذي يصل إلي حد الارهاب .

٣- ان مظاهر العنف الذي تحاربه أجهزة أية دولة ضد المواطنين يؤدي إلي حرمان المواطنين من حق التعبير عن " عدم الرضا " في الوقت الذي تمارس فيه الدولة كافة صور العنف السياسي والاجتماعي . (أي مواطن يحاول التعبير عن رأيه سواء في مظاهرات أو صور الاحتجاجات) . كل هذا يساعد عن ظهور التنظيمات السرية ويساعد علي انتشار موجة الارهاب وعمليات التخريب المتعمد والمنظم . يضاف إلي ذلك صور أخري من العنف غير المباشر كالامتناع عن العمل والاضـرابات والســلبية وعدم اللامبـــالاه . فالدولة لا يـجب أن تكون طرفا ضد

أي صورة من صور الاعتراض .

ان لجوء الدولة لاستخدام سلطات الاكراه السياسي يخلق جو التوتر والتطرف والعنف . وفي هذا المعني يقول فؤاد زكريا في مقاله عن " ثورة يوليه والجماعات الاسلامية " " بأن نفس الفترات التي سادها التسلط الفردي المطلق واختفت فيها مظاهر الديمقراطية . كان الاسلوب الذي يتبعه انصار هذا النمط من الحكم قريبا كل القرب من الاساليب التي تتبعها الجماعات الدينية المتطرفة في تفكيرها وتنظيمها . فقد كان القرار السياسي يصدر عن سلطة يستحيل معها الاعتراض عليها ، سلطة متعالية يتعين علي المستويات الدينية اطاعتها بلا مناقشة . وكان الكثير من المسيطرين علي أجهزة الاعلام .... وينظرون إلي المعارضة السياسية كما لو كانت كفرا أو الحادا . وكانت كثيرا من الخلافات السياسية تحل بالقوة والعنف لا بالحوار والفهم والنقد المتبادل وكانت الطاعة هي أعظم الفضائل التي يراد من المواطن .. ان يتحلي بها .. ولكن ألم تكن هذه هي بدورها سمات الحركة الدينية المتطرفة ؟ واذا تذكرنا ان أجيالا كاملة قد تربت ونشأت في ظل هذه النظرة الخاصة إلي العلاقة بين الحاكم والمحكوم تلك العلاقة التي لا ينقصها الا أن تخلع عن الحاك صفات الالوهية . فهل يحق لنا أن نستغرب من أن نجد اعدادا كبيرة من شباب هذا الجيل يلحق .. بركب الجماعات الدينية المتطرفة بعد كل موجة قمع تتعرض لها هذه الجماعات هل هناك ما يدعو إلي الدهشة حين نري الشباب الذي تربي علي أن هناك حقيقة واحدة ورأيا واحدا لا يناقش .. يلتحق بجماعة دينية تقوم ممارستها علي أسس مماثلة مع فارق أساسي هو ان المطاع وصاحب الأمر عندها هو خالق الكون بأكمله " .

٤- ان فكر التطرف - خاصة فكر التكفير . قد نشأ أساسا في السجون

ودعمه الاجراءات القمعية والتعذيبية والتنكيلية التي كانت تقوم بها أجهزة الدولة كل هذا جعل شباب هذه السجون واتباعهم يكفرون بالمجتمع ويكفرونه .

٥- ان الفكر المتطرف ينمو من جيل من الشباب الحائر يغلب عليه اليأس ولهذا يحاكم الواقع ويتهم المجتمع " بتجاهل " مطالبه . ولهذا في هذه الظروف الضاغطة التي لا تتيح لهذا الشباب الامل في الحاضر أو المستقبل ولهذا يلجأ هذا الشباب إلي تجريم المجتمع وتكفيره ووصفه بالجاهلية . وازاء هذه الحيرة انقسم الشباب إلي تيارات سياسية واجتماعية فهناك التيار الليبرالي أو الغربي وهناك التيار الاسلامي وهناك التيار الماركسي .. فهذه الاتجاهات ما هي الا وسيلة فكرية لمجتمع الشباب حول أهدافهم وهي تصوره لصورة الحياة المنشودة سواء علي المستوي السياسي أو الاجتماعي أو الاخلاقي .

٦- ان الأسباب التي أدت إلي ظهور صور التطرف وارتباطه بالعنف السياسي هو هزيمة ١٩٦٧ . فالهزيمة العسكرية ومن ثم السياسة للفكر الناصري قد اثبتت الفشل " للفكر الوافد " ولم يبقي الا الحل الاسلامي . ولقد استغل القادة الدينيين هزيمة ١٩٦٧ لبيان مشكلة الصراع التاريخي القائم بين الوافد والمتوارث في الهوية الحضارية . ويلاحظ فؤاد زكريا في مقالته عن " ثورة يوليو والجماعات الاسلامية " " ان الانتشار الهائل لهذه الحركات وعقولهم وليس رد فعل عليها أو محاولة لازالة آثارها . تنوع الفكر الذي علمت علي نشره هذه الحركات يثبت بوضوح كامل ان الانسان الذي يتناولها لا يفعل ذلك الا أنه مهزوم من الداخل .. فمثل هذا الانسان لا يجهد عقله ولا يشحذ فكره وانما يتلقي من قادته أو أمرائه اجابات سهلة مباشرة عن أي سؤال يطرأ له " .

لقد هيأت فترة الحكم الفردي علي هذا . لقد تعود الناس علي السمع والطاعة

ان يتركوا لغيرهم اتخاذ القرار " واصبح من طبائع الاشياء في نظرهم ان يكون هناك مصدر خارجي هو الذي تأتي منه الأسئلة والاجابات من كافة الاسئلة والحلول لكل المشاكل " .. فاذ لم يكن مطلوبا من الفرد ان يسهم بفكره واجتهاده في اتخاذ أي قرار حاسم واذا كان عليه ان يتلقي جميع الأوامر من مصدر أعلي منه أليس الاجدي به ان يتلقاها ممن ينسبونها إلي الوحي الالهي بدلا من أن يتلقاها من حاكم وفي نهاية المطاف انسان فان ؟ ....

هكذا عملت سنوات طويلة من الحكم السلطوي اللاديموقراطي علي تمهيد الأرض وتهيئتها ثم جاءت الهزيمة فدفعت الشعوب العجز وانعدام الحيلة إلي أقصي مداه وأصبح في امكان أبسط داعية ان يخطب في الناس بصوت حماسي وعبارات طنانة فارغة من المضمون لكي يلتف حوله علي الفور عشرات الألوف .

ان التصدي لهذه المشكلة لا يمكن ان يكون بالمعالجة السطحية والمتمثل في النظر إلي هذه المشكلة علي أنها مشكلة " قلة منحرفة " و " ان أمور الشباب المصري بخير " ، كذلك لا يكون التصدي للمشكلة بالتطرف في تصوير التطرف فلا يبالغ في تصوير هذا التطرف علي أنه الخطر الذي سوف يطيح لكل من يقف أمام حركته ، ان التصدي لهذه المشكلة لابد من أن تكون من خلال سياسة اجتماعية شاملة للشباب تحقق لهم حرية التعبير بالاضافة إلي العدالة الاجتماعية في توزيع الثروة القومية ان ما تحتاجه هذه السياسة الاجتماعية الجديدة هو :

١- التأصيل الفكري والملاحظ ان هناك ثلاثة اتجاهات في التيار الاسلامي الفريق الأول وهم علماء الدين يقدمون تفسيرات محافظة للشريعة الاسلامية الا أن تفسيراتهم لا ترضي جموع الشباب الذي ينادي أفراده بالتطبيق الفوري للشريعة . الفريق الثاني الذي نصبوا أنفسهم فقهاء ثوريون والذين أباحوا لانفسهم تقديم

تفسيرات انقلابية للشريعة الاسلامية تركز علي جاهلية المجتمع وعلي فساد النظام وعلي شرعية الخروج عليها ، والفريق الثالث هو الذي يقف موقفا معتدلا يحاول الدعوة إلي تطبيق الاسلام ويؤكد علي تربية الفرد وتنقية المجتمع .

ويقول السيد يسن في مقالته " عن الفكر السياسي ومسئولية الابدا ع الفكري " انه من الخطأ وليس من الانصاف أو الحكمة " أن نترك فصيلا صغيرا من مثقفينا الاسلاميين يقوم بالعبء وحده في سياق لا يتاح لهم فيه أن يظهروا بوجوههم الحقيقة " ، فالحاجة ،إذن، ماسة إلي تأصيل فكري وهذا هو " المخرج الوحيد من الحلقة المفرغة التي تدور فيها منذ سنوات والتي جعلت العلمانيين يظهرون وكأنهم يعادون الدينيين والتي دفعت بالدينيين إلي الصدام الفكري مع خصومهم . ذلك هو الضمان الا يترك تراثنا الاسلامي الاصيل نهبا لتفسيرات جامدة متخلفة أو لنظريات انقلابية متطرفة أو لدعوات ناقضة تصبح صالبة التغير وليس لديها بديل مدروس . وقد يكون هذا هو الطريق إلي التأصيل الفكري الذي نسعي اليه منذ بداية احتكاك الفكر العربي بالفكر الاوربي الحديث " .

٢- الدعوة للحوار . من الخطأ ان نتحدث عن جموع الشباب وكأنهم كتلة واحدة صماء يجمعها التجانس الفكري والسياسي . والحق ان هناك مجموعة من التجمعات الشبابية المتعددة يفوق بينها الانتماءات الايدلوجية والتي غالبا ما تكون متعارضة فبعض الشباب يتميز بعدم المبالاة والسلبية والعزوف عن المشاركة السياسية . والبعض الآخر منهم يعتقد في بعض المثاليات المجردة والتي تتحول تدريجيا لتصبح أداة نقدية لكل ظواهر المجتمع وهناك الاتجاه الذي يغلب علي بعض فئات الشباب وهو الاتجاه الغربي من حيث تقليد الشباب الغربي في ثقفاته الفرعية من ملبس وشكل خارجي . وأخيرا فان هناك الفئات الكادحة من الشباب والتي تعاني

من المشكلات الاجتماعية والتي من أهمها أزمة الاسكان والزواج والاجور المنخفضة . فالحوار مع هذه التجمعات الشبابية قد يكشف الكثير عن الافكار التي تبدو غامضة . ولهذا يعتبر الحوار كما يذهب فؤاد زكريا في مقالته " دعوة إلي الحوار فائدة كبري " والاستشهادات إلي رحابة الفكر العقلي وسماحته فهو يفتح أمامهم آفاقا جديدة لم يكن مسموحا لهم داخل جماعاتهم بالاقتراب منها ويعينهم علي استخدام ملكة العقل " . كل هذا يساعد علي تجنب التعميم دون ادراك الفروق الجسمية بين فئات الشباب واختلافاتهم الايدلوجية .

٣- من الخطأ الجسيم النظر إلي التطرف وما يرتبط به من عنف من خلال النظرة الأمنية والتي تركز علي انها ظاهرة وافدة الينا من الخارج أو أن هناك عنصرا خارجيا وراءها ، والحق أن هذه الظاهر لا تفسر الا من الداخل كما يذهب سعد الدين ابراهيم في كتابه مصر تراجع نفسها إلي أن الظاهرة " انتاج محلي وما لم نتعامل معها علي هذا الأساس سنكون كمن يحرث في البحر فالغالبية الساحقة من الشباب المنخرط في الجماعات الدينية المتطرفة هم مسلمين ومن صلب الطبقات الوسطي ومن طلبة وخريجي الجامعات ...

لقد وفدت علي مصر والعالم العربي علي مر العصور أفكار ومعتقدات وممارسات.. ولكن بعض هذه الأفكار والمعتقدات والممارسات يتم لفظها أو رفضها بواسطة الجسم الاجتماعي المصري ، وبعضها الآخر يجد تربة أو مناخا مواتيا ينمو وينتشر. العبرة – اذن – لمن – يريد ان يحتوي ظاهرة العنف الديني هو أن يدرك العوامل الهيكلية الدينية التي تجعل المناخ والتربة مواتيين لنمو هذه الظاهرة وان يتعامل مع هذه الظاهرة من جذورها " (المرجع السابق ص ٢٨ : ٣٢) ان التحليل العلمي لهذه الظاهرة هو الذي يحدد العوامل الداخلية سواء البنائية أو التاريخية التي

بروز هذه الظاهرة والتطرف مازال قائما في اغوار عقول وقلوب كثير من الشباب لا لشئ الا أن الأسباب التي تدعو اليه مازال قائمة . ان هذه التنظيمات التي تحمل لواء التطرف لها موقفا شديد الاتساق تستطيع بمقدماتها ان تحيد خيوطها علي ضحاياها من الشباب الحالي . وما لم يبدز التعامل النفسي والفكري والاجتماعي والاقتصادي والسياسي مع الأسباب التي أدت إلي وجودها فان دائرة نفوذها سوف تتسع " ولا تلبث فوهة البركان ان ترسل الحمم علي أصحابها وعلي الناس " .

الخاتمة

خاتمة :

إن علم الاجتماع ليس مجرد متعة أو ترف أو عمل يقتات العاملون منه، فتاريخ العلم يشهد بأن له وظائف يؤديها ، وكلما كانت هذه الوظائف إنسانية ، كان العلم إنسانياً في غاياته وأهدافه . إن الذي يجعل البحث العلمي إنسانياً هو وعي الباحث ، فهو إما أن يعمل من أجل مصالح قلة بعينها يخدمها ويعبر عن مطالبها أو يعمل من أجل مصالح الأغلبية .

وهنا يثار سؤل أساسي يتعلق بالوظائف التي يقدمها علم الاجتماع لخدمة المواطن العربي أو المجتمع العربي ؟ تأتي الإجابة علي ذلك في الرأي التالي : "لما كان العلم نشاطاً إنسانياً مستهدفاً وخلاقاً فهو لايأتي من العدم ، ولايدور في الفراغ ، فهو ككل نتاج لجماع ظروف أجتماعية وأقتصادية وسياسية تتحدد بكل مرحلة تاريخية من مراحل تطور المجتمع المعين . واتصور أن الجهد السوسيولوجي في الوطن العربي ليس استثناء لهذا . فهو يتأثر ولايزال ، سلباً وإيجاباً بنمط العلاقات السائدة في المجتمع ، بين الجماعات وبين حائزي القوة والخاضعين لها ، وبين المجتمع العربي بأفكاره وبين المجتمع الدولي بتناقضاته وماتسيطر عليه من قوي اقتصادية وسياسية ، وحصاد كل هذا يمكن أن يتيح فرصاً للباحثين للعمل والإبداع، لتطوير علمهم ، شحذه نظرياً ومنهجياً ، وتحقيق إلتزامه بقضايا الوطن والمواطن ، كما يمكن أن يحول دون التقدم خطوة أو التحرك ولو قيد أنملة وفي هذا يستخدم أساليب مفروضة من خارج المجتمع المعين ، وأخري من داخله تكون واضحة وأحياناً كامنة ، وتتدرج من عدم الإكتراث بالبحث والباحث ، وتتصاعد لتصل إلي رشوة الباحثين والضغط عليهم أو بين الترهيب والترغيب ، يطلب من البـاحثين أن يدرسوا موضوعات إلا غيرها ، وأن يسـيروا في مسـالك دون قبل غيرها".(١)

---

(١) عبد الباسط عبد المعطي ، إتجاهات نظرية في علم الاجتماع ، مرجع سابق ، ص ٢٤٨ - ٢٤٩.

كما أشرنا، فإن العلم هو نتاج للظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية التي يعيشها العالم . وبالرغم من ذلك، فإن للعالم قدر من الاستقلال النسبي، فإنه يستطيع أن يتقدم علي الواقع الاجتماعي من أجل تجاوزه نحو الأفضل، أو نجد العالم متخلفاً عن هذا الواقع ولاهثاً وراءه ، ولهذا يستخدم فكره وبحوثه لتزييف هذا الواقع من أجل الدفاظ عليه .

ومن ناحية أخري ، نجد أن القوي العالمية حاولت طبع العلم والفكر عن العالم العربي بطابع التبعية حتي تخدم مصالحها، وتراوحت هذه السياسة بين الاستقطاب أو الرشوة أو البحوث المشبوهه ، وقد عملت هذه السياسة علي إعاقة أي محاولة لبلورة فكر قومي ، فالبناء الاجتماعي مشوه، ومن ثم انعكس هذا علي الفكر والعلم ، فالتبعية انتجت علماً متناقضاً مع واقعه مغترباً عن ذاته . كل هذا يشهد عليه نشأة علم الاجتماع في كل أقطار الوطن العربي، فجاء النتاج السوسيولوجي العربي في تلك المرحلة ترجمات أو مؤلفات منقولة من الفكر السوسيولوجي الأوربي والأمريكي، أو كان وظيفته في تقديم مؤلفات للتدريس داخل أسوار الجامعة دونما أي امتداد أو تأثير في المجتمع . كل هذا - كما أشرنا - أفرز منتجاً سوسيولوجياً انعكست عليه في التحليل العام مظاهر التبعية الاقتصادية والثقافية . (١)

كل هذا جعل من علماء الاجتماع " موظفين رسميين " مهما اختلفت مواقعهم، وإذا كان فاقد الشئ لايعطيه ، بمعني أنه انحسرت أمامه فرص التعبير ، ومما اضطر للكدح ليحفظ حياته ويحافظ علي راتبه ، لايطلب منه أكثر مما يستطيع ليكون خلاقاً مبدعاً . ولكن من الجانب الآخر ، لاينفي هذا ضرورة وجود بعض الباحثين الذين ذبحوا المصلحة الخاصة قرباناً أمام معبد المصلحة العامة ، وحاولوا أن يطوروا ويجددوا وبالتالي كانوا مثلاً يجب علينا تقييم منتج الآخرين في ضوئه . ومايذكر هنا

---

(١) عبد الباسط عبد المعطي ، إتجاهات نظرية .... ، مرجع سابق ، ص ٢٥٠ - ٢٦٤ .

ليس من التبرير لمن أخفق وتخاذل ونظر للعلم كسلعة، أو ضرباً من الرومانسية والمثالية لمن كافح عن طريق تمهيد خطوة نحو قيام علم اجتماع قومي لأنها صور واقعية وجدت وستوجد في تاريخ الفكر الإنساني فيقدر وجود الفكرة ونقيضها يوجد المجدد والمقلد ، ويوجد من يعمل العقل ومن يستسهل ويفضل النقل " (١)

إن الملاحظ علي معظم الكتب الخاصة بعلم الاجتماع في العالم العربي هو إمتزاج التبعية والنقل والتعريب لنتائج لبحوث . فالكتب توضع كمقررات دراسية ، وحتي التي تحاول التنظير ، فإن السمة الأساسية لمعظم البحوث هي " التلقيط النظري من هنا وهناك " . والتلفيق النظري (٢) . كل هذا يتم بلا وعي، وبلا تدقيق، لأن الباحث مغترباً عن الموضوع الذي يدرسه، ولهذا يأخذ مفاهيم ونظرياته وقضاياه من العديد من المراجع التي أفرزت في بيئات أخري ولها أهداف أخري لقد انعكس هذا التخبط النظري علي منهجية البحث حيث الاستسهال والتبسيط المخل كمميزات أساسية في الباحث دون أي محاولة للنقد والتجديد ويصف أحد الباحثين عملية البحث السوسيولوجي بأنها مشوهة تبدأ بفكرة من هنا أو هناك ، ثم الاعتماد عليه عينة عشوائية من منطقة أخذت بطريقة عمدية ، ثم الاستعانة باستمارة – أي كان ملائمتها للموضوع – ثم عرض جداول طويلة وعرضية ونسب مئوية للبيانات . وينتهي الأمر عند الجهد الذي اجتزئت فيه بعض البيانات ، ونزعت من سياقها ، ونظر اً لأن الاستمارة في تصميمها لم تعتمد علي إطار نظري واضح محدد فالباحث يصطنع بنوداً هي من صنعه ، ويصوغ أسئلة يحاصر المبحوث بها ليجيب إجابات يريدها الباحث ، أما بنعم أو بلا ، أو يحدد له إجـــابات مسبقة . فيصــير الموقف مفتعلاً .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٦٦

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٧٨

ويصل إلي نتـائج من نفس النوع ، ويزعم أن هذا هو المنطق والمنهج والبحث السوسيولوجي".

أما عن أدوار علم الاجتماع والوظائف التي يؤديها في عالمنا العربي إن المنهج السوسيولوجي الغربي بوضعه الراهن يعمل إلي وصول نتائج تسعي إلي تزييف واقع العالم العربي والوعي به " فكل البحوث التي تجري في العالم العربي لها أهداف سياسية وتمولها أجهزة دولية تعمل علي السيطرة علي العالم العربي، أو علي الأقل معرفة مواطن الخلل والقوة، حتي يمكن السيطرة عليه أو تفتيته . ولقد أفضت هذا إلي إنحسار أدوار علم الاجتماع الخاص في الوطن العربي ، فالدور الرئيسي لعلم الاجتماع هو التدريس والتلقين في الجامعات والمعاهد دون أي مشاركة في العمل علي إنضاج وعي المواطن بقضايا مجتمعه فعلم الاجتماع الحالي صورة مرتعشة ومهزوزة لمنتج تم في مجتمعات أخري ولمصالح أخري هي ضد مصالح مجتمعنا في التحليل النهائي . لقد انتقلت أزمة الفكر الغربي إلينا ، دون أن نصطنعها ومع هذا قبلناها ونعمل بها حتي وبعد أن بدأت الكتابات الغربية نفسها تدرك فشل نظرياتها وتكشف عن بؤس وعقم واضح في التفسيرات التاريخية.(١)

يري الباحثون في المجتمع الإسلامي . أن هناك ثلاثة قضايا رئيسية تواجهه هي :

١ - القضية الأولي، هي أن العالم الإسلامي اليوم يتعثر في خطواته نحو النهضة، وذلك لفقدانه لحضارته التي تقوضت منذ أكثر من خمسمائة عام وأن أهم أسباب هذه العثرة، هو ذلك التخبط الفكري الذي يخيم علي الفكر الإسلامي فهو في وضع الحيرة بين إسلاميته والمذاهب الأخري التي تسود العالم .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٨١ - ٢٨٢

٢ – القضية الثانية، هي أن هناك عدم وضوح في موضوع "الإسلامية" والتي يستطيع أن يواجه بها المفكر المذاهب السائدة " أن أشد المسلمين إقتناعاً بإسلاميته ليجد الحرج الشديد حين يضطر إلي مناظرة يطلب فيها منه أن يبين كيف سيحل تطبيق مذهبيته مشاكل الحكم والاجتماع والاقتصاد والقيم الأخلاقية في مجمع القرن العشرين الذي يتميز بالعلم التجريبي والتجمعات البشرية الهائلة أو التقنية الآلية والإنتاج الصناعي المهول ، هذا الحرج قائم ويحسه العام والخاص من المسلمين " .

٣ – القضية الثالثة أنه لايمكن أن تقوم للمسلمين حضارة ولن يلتئم شملهم إلا إذا توحدت لديهم فكره اسلاميتهم واتضح معالمها وتصبح المعين الصافي الذي يستقي منه العلماء والمصلحون حين يعالجون جوانب الحياة المختلفة ويرسمون للمجتمع الجديد نظم حياته " . (١)

إن العقل الواعي لايري تعارضاً بين المحافظة علي الأصالة وبين الاقتباس من الحضارات الأخري في جميع المجالات ، والإفادة من التجارب البشرية إذ أنه الاقتباس يتم بميزان القيم الأصلية لهويتنا . ومن ناحية أخري ، يؤكد العقل الواعي علي المحافظة علي أصالتنا القيم الدينية الأصيلة حتي لاتضيع شخصيتنا وقدرتنا علي العطاء . كما أنه إذا لم يتم الاقتباس حدث الإنعزال والتخلف في كل القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية . إن هذا التفاعل الحضاري لايعني أي نوع من التغريب أو الغزو الثقافي . بل إنـــــه يتضمن تجديداً حضارياً، فالعالم اليوم مع ضخامته وإتساعه أضحي أكثر إتصالاً وترابطاً وتشابكاً في مصالحه وقضاياه . (٢) إن العقل الواعي لدوره يستطيع أن يتحدي ويتفاعل ويقدم، مالديه من

---

(١) محمود أبو السعود ، الفكر الإسلامي المعاصر : مضمونه ومستقبله ، مجلة المسلم المعاصر ، مرجع سابق ، ص ٢٣ – ٢٤ .

(٢) عبد الحليم محمد أحمد ، " خواطر حول أزمة العقل المسلم المعاصر ، مجلة المسلم المعاصر ، السنة الأولي ، العدد الإفتتاحي ، نوفمبر ١٩٧٤ ، ص ٢٧ – ٢٨ .

مخزون حضاري يغير ويفيد في فهم الواقع المتغير .

إن العقل الواعي المتحرر المتأمل هو أحسن مافي الإنسان ، بل هو أنبل مايميزه عن الحيوان وهو الأداة القيمة والوحيدة القادرة علي رفع الإنسان ومنعه من أن يتحول إلي سائمة اجتماعية ، أو إلي شئ من الأشياء الجامدة أو المتحركة الخاضعة في محورها وفي تحركها لإرادة المجتمع وهي لا تملك من أمرها شيئاً . ما أروع العقل وأنفذه عندما يتقيظ قواه وتجيش حيويته فيثور علي الضلال والوهم وعلي الخداع والإنخداع وعلي كل مايخالف الحق أو يستهين به .

ولقد جاء الدين ليحرر العقل من الأثقال ، ولكن "ورثة الدين المقلدين يحجرون علي العقل ويذلونه سواء بتضييق نطاق عمله وحصره ... أو بإهمال تغذيته فلانظر ولابحث علمي رشيد ولا دراسة لرأي المخالفين ولاجدل ولا حوار معهم أو بتقديس السابقين ، وبمجرد تقديسك عقل الغير يؤدي إلي إلغاء عقلك أنت ذاته ، وماحوله وعلي ذلك قد يغفل عن بعض الحقائق ، ومرد ذلك إلي نقص في التحرر ... وأن من كمال التحرر، التحرر من غرور العقل ذاته ، وإيقافه عند حدوده ويعين علي كمال التحرر التعلم ... فالتعلم غذاء للعقل وإنفتاح والحفظ مسخ للعقل وجعله شيئاً يخشي التقليد وطمس للعقل وجعله حيواناً معصوباً يدور في ساقية . (١)

والعقل الواعي المتأمل دون قهر أو تخبط يدرك أن الله سبحانه قد وضع للكون سنناً وأعطي للعقل الإنساني قدرة علي النظر والبحث وحضه علي التصرف علي تلك السنن، فيتعامل العقل مع معلوم أو قابل لأن يكون معلوماً بالنظر والبحث والتأمل بمعني ثابتاً واثقاً من نفسه ، ولايعيش مقهوراً لقوي غيبية خرافية . لقد أرسل الله الرسل بالأديان لكي تنظم حياة البشر وأجاب الدين علي الأسئلة المطلقة التي تثور

---

(١) عبد الحليم محمد أحمد ، مرجع سابق ، ص ١٢ .

في عقل الإنسان مع بدء أول خطوة علي الأرض حتي نهاية الحياة وبهذه الإجابات كان الدين سكناً للعقل ، كما أن الدين بشريعته مصباحاً منير للعقل وإذا كان للعقل لايمكنه أن يستغني عن ذاته فإنه لايمكنه أن يستغني عن سكنه وعن مصباحه ، فبدون السكن يضطرب وبدون المصباح يضل ، ثم إن الدين سكن ويلجأ للإنسان وإنما في وقته وضعفه ، سكن له في قوته فلا يقتله الغرور ، وسكناً له حين ضعفه فلاتغلبه الحاجة ولاتسحقه الأزمة . (١)

إن هدي الله للإنسان في أمور العبادات يأتي كاملاً مواصلاً في دينه ، فلايستطيع العقل أن يكمل أو يزيد وإنما يتلقي دون قهر أو تخبط . أما في أمور الشرع فإن الدين يحدد القواعد العامة ويترك للعقل طريقة تطبيقها . " فالعقل الذاكي الواعي المتأمل هو الذي يتلقي هدي الله يمزجه باستقصاء للواقع وحاجاته كما يمزجه بعلومه ومعارفه ثم يخرج للناس الخير الكثير ... فيعمر الأرض ويصنع النظم ويقيم الحضارة أما لحفظه والنقله فمثلهم مثل الأجادب . (٢)

ما أحوج المسلمين اليوم لعقل جرئ ، وقلب جرئ يتحري هدي الله ولكن بالدين، فلايسرع بالتوقف حيث ينبغي المعني ولايقف عند نص حيث ينبغي اجتهاد جديد في دلالة النص من ظروف النص . (٣)

هذا العقل الجرئي ينبذ تقديس التراث الذي وضعه الأسلاف بعقولهم ويحبذ الدراسة النقدية ، ثم يتجاوز النقد ، لمعرفة ملائمة التراث وصلاحيته لواقعنا اليوم الذي يختلف عن الظروف التي أحاطت بهذا التراث ، ولايعني هذا الحط من قدر التراث بل يعني التقدير الواجب للواقع، وهو نفس التقدير الذي أعطاه السلف

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٣ – ١٤

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥

(٣) المرجع السابق ، ص ١٨

لواقعهم ولقد أبدعوا في حدود هذا الواقع . إن التقليد الأعمي لتراث السلف يعني مسخاً للدين ومسخاً للإنسان " مسخاً للدين بتحميله كل اجتهادات القرون فصار عملاقاً رهيباً وسيفا مسلطاً علي عقل الإنسان . ومسخنا الإنسان بإخضاعه لتراث القرون فصار قزماً أشـــل لايملك غير التسليم بل وترفع رتبته قلما استمسك بالتقليد".(١) ومعني هذا أنه لايجوز لنا ونحن نبحث في قضية من قضايا عصرنا أن نقتصر علي ترديد ماقاله الأئمة السابقون ، فهؤلاء رغم كل التقدير لهم وهم أئمة عصرهم، ومن ثم لابد أن يكون لنا أئمتنا الذين ولدوا في عصرنا وعلموا علوم عصرنا وعاشوا مشكلات عصرنا ، ثم اعملوا عقولهم واجتهدوا في وضع حلول لتلك المشكلات .

هذا العقل الجرئ لايرفض كلية النظريات الحديثة ولايرمي الفكر الإنساني كله ،بالكفر، أو الجاهلية . لقد أدي هذا إلي أن أغلب موقفنا السلبي من الفكر الإنساني . والموقف السلبي يخفي وراءه انحرفات نفسية وفكرية خطرة . أما عقدة التسامي التي تؤدي إلي احتقار ماعند الغير والتهوين من أمره مما يقطع الطريق علي معرفة الكثير أو القليل من الحق أو الخير وأما عقدة النقص التي تؤدي أحياناً إلي الخوف والحذر المفرط بل والرفض البات لكل ماعند الأقوي " . (٢)

إن الفيصل الذي يعتمد علي العقل الواعي اليقظ، هو مدي علمية النظريات العلمية، سواء منها ماهو يتعلق بالعلم الطبيعي أو العلوم الإنسانية والاجتماعية. وإن كان هناك نقص ، فإن هذا لايعني الإهمال ، بل علي العقل الواعي أن يفيد منها ويسعي إلي إكمالها وتصحيحها؛ والمتخصصون هم وحدهم القادرون علي النقد العلمي لتلك النظريات . هذا النقد يؤدي إلي " إنماء الفكر الإنساني ويقتحم ، من

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٠ - ٢١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣

ناحية أخري علي أصحاب تلك النظريات حصونهم بنفس أسلحتهم بل بأسلحة أمضي من أسلحتهم لا مجرد الرمي بقذائف هشة من النعوت المغلظة وفي أحسن الأحوال بنقــــدات سطحية عابـــرة" . (١)

إن السعي وراء إقامة علم اجتماع قومي حلماً مشروعاً يقتضي أن يكون هناك حوار نقدي واع مع تراث العلم الحديث والمعاصر لفهمه وتحليله ونقده وتنقيته ، حتي تستخلص دروساً أساسية تجلي لنا كيف فكرا المشتغلون به وإلي ماذا سعوا ؟ وكيف حققوا أو كيف لم يحققوا ماكانوا يصبون إليه . (٢) ولن يتحقق ذلك إلا بعالم اجتماع واعي شبيه بحي بن يقظان .

وأكاد أسمع ابن خلدون وهو يصرخ في قبره وينادي أخرجوني فأنا غريب هنا، فالعلم الذي ناديت به قد انحرف المشتغلون به ، فأنا أريد أن أذهب إلي الأسكندرية ، فبالقرب منها غرقت أسرتي وبها عمل والدي ونحن أكبر الأبناء. ويقف حي بن يقظان شامخاً ومرحباً ويقول : لقد تنبأت بأزمة علم الاجتماع الغربي عام ١٩٦٤ قبل أن يتنبأ به جولدنر في السبعينيات . ويبتسم حي بن يقظان لابن خلدون ويقول له : أتعلم أن الأزمة التي فجرها جولدنر شبيهه بتلك التي فجرها ابن رشد بالنسبة للفلسفة الإسلامية ويصرخ حي بن يقظان : ياعبد الرحمن لاتحزن فإن كان علم الاجتماع الغربي قد أفلس وانحرف بعض المشتغلون بالعلم في عالمنا العربي فإن هذا لايعني نهاية المطاف ، فهذه مرحلة سوف تمر سريعا . وقد يأتي المخلص من الشرق مرة أخري ، وقد يأتي النور من فكر ووعي الأبناء اليقظين .

تم بحمد الله

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣

(٢) عبد الباسط عبد المعطي ، إتجاهات نظرية ، ص ٢٦٤

مراجع عربية

(١) ابراهيم الطحاوي، الأقتصاد الأسلامي مذهبا ونظاما : دراسة مقارنة القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٧٤.

(٢) أبو بكر أحمد باقاود، أسلمة العلوم الأجتماعية . كلية الأداب والعلوم الأنسانية، جامعه الملك عبد العزيز، جدة، المملكة العربية السعودية، المجلد الأول، ١٩٨١.

(٣) أبو بكر بن طفيل، حي بن يقظان . بيروت : دار المشرق، ١٩٨٦.

(٤) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والشرعية . غير مبين دار النشر وسنتة.

(٥) ابن خلدون ، المقدمة . القاهرة : دار التحرير للطبع النشر ، ١٩٦٦.

(٦) ابن طفيل، حي بن يقظان. بيروت : دار الأفاق الجديدة. ١٩٧٤.

(٧) أحمد أبو زيد، « أزقة العلوم الأنسانية »، في: مجلة عالم الفكر، الكويت ، المجلد الأول ، ١٩٧٠ .

(٨) أحمد أبو زيد ، الإغتراب ، مجلة عالم الفكر ، المجلد العاشر ، العدد الأول ، ابريل – مايو – يونيو ، ١٩٧٩ .

(٩) أحمد أبو زيد ، » مقدمة العدد الثاني » ، المجلد السادس ، مجلة عالم الفكر، الكويت ، ١٩٧٥ .

(١٠) أحمد المختاري » نحو علم إجتماع إسلامي » ، مجلة المسلم المعاصر ، السنة الحادية ، العدد ٤٣ ، ١٩٨٥ .

(١١) أحمد النجار ، المدخل الي النظرية الإقتصادية في المنهج الإسلامي . الكويت : دار الفكر ، ١٩٧٣ .

(١٢) أحمد رمضان أحمد ، الرحلة والرحالة المسلمون . القاهرة : دار البيان العربي الطبع والنشر والتوزيع ، ١٩٧٦ .

(١٣) أحمد عياض ، إشكالية التحول في المجتمع العربي والهوية الثقافية ، مجلة اليقظة العربية ، العدد الأول ، السنة الثانية ، يناير ١٩٦٨ .

(١٤) أحمد ذكي تفاحة ، المرأة والأسلام . دار الكتاب المصري ، ١٩٧٩.

(١٥) أحمد كمال أبو المجد ، « التطرف بين الجريمة والتشخيص الدقيق » ، مجلة العربي ، العدد ٢٧٩ ، ١٩٨٢ .

(١٦) أسامة أمين الخولي ، العلم والعطاء العلمي ، مجلة المستقبل العربي ، السنة الثامنة ، العدد ٧٧ ، يوليو ، ١٩٨٥ .

(١٧) اسماعيل الفاروقي « ، الأسلام في القرن المقبل » ، مجلة المسلم المعاصر ، السنة العاشرة ، العدد ٣٨ ، ١٩٨٤ .

(١٨) اسماعيل الفاروقي ، الإجتهاد والأجتماع كطرفي الديناميكية في الأسلام، مجلة المسلم المعاصر ، السنة الثالثة ، العدد ١٠ ، ١٩٧٧ .

(١٩) اسماعيل الفاروقي ، « نحن والغرب » ، مجلة المسلم المعاصر ، السنة الثانيه، العدد ١١ ، ١٩٧٧.

(٢٠) اسماعيل الفاروقي ، « جوهر الحضارة الأسلاميه » ، مجلة المسلم المعاصر ، السنة السابعة ، العدد ٢٥ ، ١٩٨١.

(٢١) اسماعيل الفاروقي ، « أبعاد العبادات في الأسلام » ، مجلة المسلم المعاصر ، السنة الثالثة ، العدد ١٠ ، ١٩٧٧ .

(٢٢) إسمت غنيم ، المرأة في الغرب الأروبي في العصورالوسطي غير مبين دار وسنة النشر

(٢٣) أكرم ضياء العمري ، التراث والمعاصرة. قطر : مطابع الدوحة العربية ، ١٩٨٥ .

(٢٤) المركز القومي للبحوث الإجتماعية والجنائية ، مهرجان ابن خلدون القاهرة : منشورات المركز القومي للبحوث الإجتماعية والجنائية ، ٢ - ٦ يناير ، ١٩٦٢.

(٢٥) الوردي ، منطق ابن خلدون في ضوء حضاريته وشخصيته . القاهرة جامعة الدول العربية ، معهد الدراسات العربية العالمية ، ١٩٦٢.

(٢٦) البهي الخولي ، الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة . بيروت : دار القلم ، ١٩٦٨.

(٢٧) الشيخ محمد عبده ، تفسير المنار. الجزء الثاني ، غير مبين دار النشر .

(٢٨) السيد الحسيني ، نحو نظرية إجتماعية نقدية . بيروت : دار النهضة العربية ، ١٩٨٥ .

(٢٩) السيد محمد رشيد رضا ، حقوق النساء في الأسلام . الأسكندرية :مكتبة التراث الأسلامي ، ١٩٨٤ .

(٣٠) أنور الجندي ، أهداف التغريب في العالم الاسلامي . القاهرة : مطابع روز اليوسف ، ١٩٨٧ .

(٣١) أ . ك : أوليدوف ، الوعي الإجتماعي . ترجمة ميشيل كيلو ، بيروت : دار ابن خلدون ، ١٩٧٨ .

(٣٢) أ . ي . وايدون ، الوعي الإجتماعي ، ترجمة ميشيل كيلو ، بيروت ، دار ابن خلدون ، ١٩٨٢.

(٣٣) بشارات علي ، «أسس علم الإجتماع وقضايا من مقتطف قراني اسلامي » ، ترجمة محمد علي محمد ، في : محمد عاطف غيث وأخرون ، مجالات علم الأجتماع المعاصر ، الأسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٥.

(٣٤) برهان غليون ، » وعي الذات » ، مجلة الحوار ، السنة الأولي ، العدد ٣ ، خريف١٩٨٦.

(٣٥) بول ريكمان ، منهج جديد للدراسات الأنسانية . ترجمة علي عبد المعطي ومحمد علي محمد ، بيروت : الدار الجامعية ، ١٩٨٩ .

(٣٦) جاستون بوتول ، ابن خلدون : فلسفته الإجتماعية . ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة : دار أحياء الكتب العربية ، ١٩٥٥ .

(٣٧) جهينة سلطان ، « أزمة علم الإجتماع في الوطن العربي » ، المجلة العربية لعلم الأجتماع ، السنة الأولي ، العدد الأول ، ١٩٨٤ .

(٣٨) جون ديكنسون ، العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث ، ترجمة شعبة الترجمة باليونسكو ، الكويت : سلسلة عالم المعرفة ، ١٩٨٧ .

(٣٩) حسن الساعاتي ، « أصول علم الأجتماع في القرآن » ، مجلة كلية العلوم الإجتماعية ، جامعة الأمام محمد بن مسعود الاسلامية ، ١٩٧٧.

(٤٠) حسن الساعاتي ، علم الإجتماع الخلدوني : قواعد المنهج . بيروت : دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، ١٩٧٢ .

(٤١) حسن الساعاتي ، « تطور المدرسة الفكرية لعلم الإجتماع في مصر منذ سنة ١٩٥٢ » ، المجلة الإجتماعية القومية ، السنة ١ ، العدد ١ ، يناير ١٩٦٤ .

(٤٢) حسن حنفي ، مقدمة في علم الإستقراء . القاهرة : الدار القومية ، ١٩٩٢ .

(٤٣) حيدر ابراهيم ، « علم الأجتماع ،الصراع الأيديولوجي العربي » ، مجلة المستقبل العربي ، السنة الثامنة ، العدد ٧٨ ، أغسطس ١٩٨٥ .

(٤٤) حيدر ابراهيم علي ، عليم الإجتماع والصراع الأيديولوجي في المجتمع العربي ، مجلة المستقبل العربي ، السنة الثامنة ، العدد ٧٨ ، أغسطس ١٩٨٥ .

(٤٥) ذكي الدين شعبان ، الزواج والطلاق في الاسلام ، القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٤ .

(٤٦) زيد يوسف موسي ، ابن تيمية . القاهرة : سلسلة اعلام العرب ، العدد الخامس .

(٤٧) ذكي محمد اسماعيل ، نحو علم الأجتماع الاسلامي . الرياض : دار المطبوعات الجديدة ، ١٩٨١ .

(٤٨) ذكي محمد اسماعيل ، « علمي الأجتماع الاسلامي : الأهداف وخطط الدراسة » ، ندوة الدراسات الاسلامية ، جامعة أم درمان الاسلامية ، فبراير ١٩٧٨ .

(٤٩) روبرت بريم ، المثقفون والسلطة . ترجمة عاطف أحمد فؤاد ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٥ .

(٥٠) روبرت اقروس وجورج ستانيو ، العلم في منظور الجديد ، ترجمة كمال خلايلي ، الكويت : سلسلة عالم المعرفه ١٩٨٩ .

(٥١) سامية محمد جابر ، منهجية البحث في العلوم الإجتماعية .الأسكندرية دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٨ .

(٥٢) سامية الخشاب ، علم الإجتماع الاسلامي . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٣ .

(٥٣) سعد الدين ابراهيم ، مصر تراجع نفسها . القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٣ .

(٥٤) سعد الدين ابراهيم ، « تأمل الآفاق المستقبلية لعلم الأجتماع في الوطن العربي : من إثبات الوجود إلي تحقيق الوعود » ، في : نحو علم أجتماع عربي ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٩ .

(٥٥) سمير أيوب ، تاثيرات الأيديولوجيا في علم الأجتماع . بيروت : معهد الأنماء العربي ،١٩٨٣ .

(٥٦) سعيد اسماعيل علي ،الفكر التربوي العربي الحديث . الكويت : سلسلة عالم المعرفة ، ١٩٨٧ .

(٥٧) سنى نصار ، حقوق المرأة في التشريع الاسلامي الدولي المقارن . الأسكندرية ، دار الثقافة ، غير مبين سنه النشر .

(٥٨) سهيل عثمان ، ومحمد درويش ، من مقدمة ابن خلدون السياسة والأقتصاد . دمشق : منشورات دار الثقافة والإرشاد القومي ، ١٩٧٨ .

(٥٩) سيد دسوقي وأخرون ، اسلامية المعرفة . القاهرة : المعهد العالي للفكر الاسلامي ، ١٩٩٠ .

(٦٠) شاختي وبزد رشا ، تراث الاسلام . ترجمة د . حسين مؤنس ، الكويت : عالم المعرفة ، ١٩٨٨ .

(٦١) شعبان فهمي عبد العزيز . رأس المال في المذهب الأقتصادي للأسلام : دراسة مقارنة . القاهرة : الأتحاد الدولي للبنوك الأسلامية ، غير مبين سنة النشر .

(٦٢) صالح دياب ، دراسات في الثقافة الاسلامية . عمان : كلية المجتمع ، ١٩٨٢ .

(٦٣) صلاح الدين فايق ، النظم الأقتصادية المعاصرة : دراسة مقارنة . . القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٦٨ .

(٦٤) طارق حجي ، أفكار ماركسية في الميزان . القاهرة : الأتحاد الدولي للبنوك الاسلامية ، غير مبين سنة النشر

(٦٥) طه جابر العلواني ، إسلامية المعرفة . المعهد العالي للفكر الاسلامي ، ١٩٨٨

(٦٦) عاطف أحمد فؤاد ، في الوعي بالعلم . القاهرة : دار الكتاب للنشر والتوزيع ، ١٩٨٦ .

(٦٧) عباس محمود العقاد ، المرأة في القرآن الكريم . القاهرة : دار الهلال ١٩٥٩ .

(٦٨) عبد الباسط عبد المعطي ، الثقافة الشعبية والوعي التاريخي . حولية كلية الآداب والعلوم الإجتماعية ، جامعة قطر ، العدد ١٤ ، ١٩٩١ .

(٦٩) عبد الباسط عبد المعطي ، اتجاهات نظرية في علم الأجتماع . الكويت : عالم المعرفة ، ١٩٨٠ .

(٧٠) عبد الباسط عبد المعطي ، التعليم وتزييف الوعي الأجتماعي : دراسة في استطلاع مضمون بعض المقررات الدراسية ، مجلة العلوم الأجتماعية ، الكويت : العدد الرابع ، المجلد الثاني عشر ، ١٩٨٤ .

(٧١) عبد الباسط عبد المعطي ، الوعي التنموي العربي : ممارسات بحثية ، القاهرة : دار الموقف العربي ، ١٩٨٩ .

(٧٢) عبد الباسط عبد المعطي ، التبعية في العلم الأجتماعي : اشكاليتها ، مظاهرها أساسيتها ، ومدخل التحرر منها . البصرة ، العدد ٤٥ ، ١٩٨٨ .

(٧٣) عبد الباسط عبد المعطي ، « في استشراق مستقبل علم الاجتماع في الوطن العربي » : بيان في التمرد والإلتزام ، في : نحو علم اجتماع عربي . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٩ .

(٧٤) عبد الباسط حسن ، « نحو علم إجتماع اسلامي » ، ندوة الدراسات الاسلامية ، جامعة أم درمان الاسلامية ، فبراير ١٩٧٨ .

(٧٥) عبد الباسط عبد المعطي وعادل الهواري ، في النظرية المعاصرة لعلم الأجتماع . الأسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٥ .

(٧٦) عبد الحميد مزيان ، النظريات الأقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الاسلامي والواقع المجتمعي : دراسة فلسفية وإجتماعية . الكويت : منشورات مؤسسة الوحدة للنشر والتوزيع ، ١٩٨١ .

(٧٧) عبد الحميد فايد ، المرأة وأثرها في الحياة العربية . بيروت : منشورات جامعة بيروت العربية ، ١٩٧٧ .

(٧٨) عبد الحليم محمد أحمد ، « خواطر حول أزمة العقل المسلم المعاصر » ، مجلة المسلم المعاصر ، السنة الأولي، العدد الأفتتاحي ، نوفمبر ١٩٧٤ .

(٧٩) عبد الطاهر حداد ، امرأتنا في الشريعة والمجتمع . تونس : الدار التونسية للنشر ، ١٩٧٢ .

(٨٠) عبد القادر جغلول ، الإشكاليات التاريخية في علم الأجتماع السياسي عند ابن خلدون . ترجمة فيصل عباس ، بيروت : دار الحداثة للطباعة والنشر ، ١٩٨٠ .

(٨١) عبد الواحد محمد الفار ، الثقافة الاسلامية : دراسة تأصيلية لتخدم الرسالة الاسلامية في ضوء القرآن والسنة . سلسلة الكتاب الجامعي ، ١٩٨٣ .

(٨٢) عبد الواحد وافي ، عبد الرحمن بن خلدون : حياته وآثاره ومظاهر عبقريته . القاهرة : وزارة الثقافة والأرشاد القومي ، غير مبين سنه النشر .

(٨٣) عبد المنعم علي الحسيني ، « مدي مساهمة البحث الأجتماعي في دراسة واقع المجتمع العربي » ، مجلة العلوم الأجتماعية ، العدد السادس ، ١٩٨٤ .

(٨٤) عبد المجيد عبد الرحيم ، تطور الفكر الإجتماعي . القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٩ .

(٨٥) عبد العزيز كامل ، « القمع سبب للتطرف وليس علاجا له » ، مجلة العربي ، العدد ٢٧٩ ، ١٩٨٢ .

(٨٦) عبد القادر العربي ، « علم الإجتماع العربي » ، ترجمة محمد الجوهري ، الكتاب السنوي لعلم الإجتماع ، العدد الخامس ، القاهرة ، دار المعارف ١٩٨٣ .

(٨٧) عبدالله غانم ، تاريخ التفكير الاجتماعي . الأسكندرية : المكتب الجامعي الحديث ، ١٩٨٨ .

(٨٨) عبد الوهاب علي النجار ، الاسلام والاقتصاديات ، الكويت ، عالم المعرفة ، العدد ٦٣ ، ١٩٨٤ .

(٨٩) عبدالله الخريجي ، علم الأجتماع الأقتصادي . القاهرة : مطابع سجل العرب، ١٩٧٩ .

(٩٠) عزت جرادات ، « البديل الحضاري للمجتمع المعاصر » ، مجلة المسلم المعاصر ، السنة ٤ ، العدد ١٣ ، ١٩٧٨ .

(٩١) عمـر فروخ ، تاريخ الفكر العربي إلي أيام ابن خلدون ، دار العلم ، ١٩٧٢ .

(٩٢) عفاف عبد العليم ناصر ، « الحركة النسائية وأثرها علي الأدوار المتغيرة للمرأة في المجتمع المصري » . رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الأداب ، جامعة الأسكندرية ، ١٩٨٧ .

(٩٣) عماد الدين خليل ، حول إعادة تشكيل العقل المسلم . قطـر : مطابع الدوحة العربية ، ١٩٨٣ .

(٩٤) عماد الدين خليل ، مدخل إلي اسلامية المعرفة . المعهد العالي للفكر الاسلامي، ١٩٩٠ .

(٩٥) علي أدهم ، الجمعيات السرية . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٤ .

(٩٦) علي أحمد السالوسي وآخرين ، دراسات في الثقافة الاسلامية . الكويت : مكتبة الفلاح ، ١٩٨٢ .

(٩٧) علي عيس ، « تصور جديد لاتجاهات النظرية والعلمية لعلم الاجتماع في الوطن العربي » ، حلقة الذين يعملون بعلم الاجتماع في الوطن العربي ، غير مبين سنة النشر.

(٩٨) علي عبد المعطي ومحمد جلال شرف ، الفكر السياسي في الاسلام : شخصيات ومذاهب . الأسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٥ .

(٩٩) علي عبد الواحد وافي ، المرأة في الاسلام . القاهرة : مكتبة غريب ، ١٩٧١

(١٠٠) علي عبد الواحد وافي ، الأسرة والمجتمع . القاهرة : دار أحياء الكتب العربية ، ١٩٥٨ .

(١٠١) علي عبد الواحد وافي ، فصول في اراء أهل المدينة الفاضلة . عالم الكتب للطبع والنشر ، ١٩٧٣ .

(١٠٢) علي عبد الواحد وافي ، عبقريات ابن خلدون . القاهرة : دار عالم الكتب ، ١٩٧٣ .

(١٠٣) علي عبد الواحد وافي ، « مشكلة نزول المرأة إلي ميادين الكدح في الحياة » ، في : مشكلات المجتمع المصري والعالم العربي وعلاجها في ضوء العلم والدين القاهرة: دار الكتب الحديثة ، ١٩٦٠ .

(١٠٤) علي عبد الرازق جلبي ، « نحو علم إجتماع المجتمعات الاسلامية » ، في: محمد عاطف غيث وآخرين ، قضايا علم الأجتماع المعاصر . الأسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٧٦ .

(١٠٥) علي عبد الرسول ، المبادىء الاقتصادية في الأسلام والبناء الاقتصادي للدولة الأسلامية . القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٦٨ .

(١٠٦) عون شريف قاسم ، « الجذور الفكرية للمجتمع المسلم » مجلة المسلم المعاصر ، السنة الثالثة ، العدد ١٠ ، ١٩٧٧ .

(١٠٧) غريب سيد أحمد ، الأقتصاد الاسلامي . الأسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٢ .

(١٠٨) غريب سيد أحمد وأخرون ، علم الاجتماع الأقتصادي . الأسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٧ .

(١٠٩) ف . أ . فومينا ، الوعي الإجتماعي وقوانين تطوره ، ترجمة فؤاد المرعي ، بيروت : منشورات دار الفجر ، غير مبين سنة النشر .

(١١٠) فهد المهدي الحمدي ، المرأة بين الشرع والقانون . المغرب : دار الكتب ، ١٩٦٧ .

(١١١) فهمي هويدي ، « ألف باء مشروعنا الحضاري ويقظة الوعي العربي » ، الأهرام ، ٢٣/٦/١٩٩٢.

(١١٢) فؤاد زكريا ، التفكير العلمي . الكويت : سلسلة عالم المعرفة ، ١٩٧٨ .

(١١٣) فوزية دياب ، القيم والعادات الأجتماعية مع بحث ميداني لبعض العادات الأجتماعية . القاهرة : دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، ١٩٦٦ .

(١١٤) مبشر الطرازي الحسيني ، المرأة وحقوقها في الأسلام . الأسكندرية : دار عمر بن الخطاب ، (بدون تاريخ) .

(١١٥) محمد ابراهيم البنا ، محمد أحمد عاشور ، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والراعية لأبي العباس أحمد بن تيمية . غير مبين دار وسنة النشر .

(١١٦) محمد ابراهيم الفيومي ، قضايا في علم الأجتماع الأسلامي . القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٧ .

(١١٧) محمد أحمد بيومي ، تاريخ التفكير الأجتماعي . الأسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٠ .

(١١٨) محمد أحمد خلف الله ، « المرأة في المجتمع الاسلامي المعاصر » ، مجلة الطليعة ، ابريل ١٩٧٥ .

(١٢٠) محمد الجوهري ، قراءة نقدية في تاريخ علم الاجتماع في مصر ، المجلة العلمية الجامعية ، القاهرة ، العدد الأول ، ١٩٨٩ .

(١٢١) محمد الجوهري ، « دراسة المجتمع بين الأمبريقية والتنظير » ، الفكر المعاصر ، عدد سبتمبر ، ١٩٧٠ .

(١٢٢) محمد المبارك ، « تدخل الدولة الإقتصادي في الأسلام » ، ضمن بحوث : الأقتصاد الأسلامي ، المركز العالمي لأبحاث الأقتصاد الأسلامي ، ١٩٨٠ .

(١٢٣) محمد المبارك ، « نحو صياغة اسلامية لعلم الأجتماع » ، مجلة المسلم المعاصر ، السنة الثالثة ، العدد الثاني عشر ، ١٩٧٧ .

(١٢٤) محمد المبارك ، نظام الأسلام : الأقتصاد : مبادىء وقواعد عامة . بيروت : دار الفكر ، ١٩٧٢ .

(١٢٥) محمد الخفيف ، بحث عن « الملكية الفردية وتحديدها في الأسلام » . بحث مقدم لمؤتمر مجمع البحوث الأسلامية ، ١٩٦٤ .

(١٢٦) محمد السباعي ، أشتراكية الاسلام . سوريا : غير مبين دار وسنة النشر .

(١٢٧) محمد اسماعيل ، سوسيولوجيا الفكر الأسلامي ، ج ١ : محاولة التنظير . ج ٢ : طور الإزدهار . الدار البيضاء : دار الثقافة ، ١٩٨٠ .

(١٢٨) محمد أبو زهرة ، إبن تيمية : حياته وعصره وفقهه . غير مبين دار وسنة النشر .

(١٢٩) محمد الغزالي ، « حذار من الدين المغشوش » ، مجلة العربي ، ١٩٧٥ .

(١٣٠) محمد باقر الصدر ، إقتصادنا . بيروت : دار الفكر ، ١٩٧٣ .

(١٣١) محمد عابد الجابيري ، تكوين العقل العربي ، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية ، ط . الخامسة ، ١٩٩٠ .

(١٣٢) محمد عاطف غيث ، القرية المتغيرة . الأسكندرية : دار المعارف ، ١٩٦٢ .

(١٣٣) محمد عاطف غيث ، المشاكل الأجتماعية والسلوك الأنحرافي . الأسكندرية : دار المعارف ، ١٩٦٥ .

(١٣٤) محمد عاطف غيث ، الموقف في علم الأجتماع وإمكانيات ربط المتخصصين فيه بالقضايا المحلية والعالمية ، « الحلقة الدراسية للنهوض بعلم الأجتماع في الوطن العربي ، الجزائر : مارس ١٩٧٣ .

(١٣٥) محمد عاطف غيث ، قاموس علم الأجتماع . الأسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٥ .

(١٣٦) محمد عاطف غيث ، علم الإجتماع الأسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٥ .

(١٣٧) محمد عاطف غيث ، مقدمة كتاب أوسيبوف ، قضايا علم الأجتماع : دراسة سوفيتية نقدية لعلم الأجتماع الرأسمالي . ترجمه سمير نعيم ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٠ .

(١٣٨) محمد عبدالله العربي ، النظم الأسلامية . السودان : مطبوعات جامعة أم درمان الأسلامية ، معهد الدراسات الأسلامية ، ١٩٦٨ .

(١٣٩) محمد عبد السلام محمد وأخرين ، دراسات في الثقافة الأسلامية . الكويت : ١٩٨٠.

(١٤٠) محمد عزت حجازي ، « الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي » ، في : نحو علم اجتماع عربي . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٩ .

(١٤١) محمد فتحي عثمان ، « الوسط الغائب بين الشباب والسلطان » ، مجلة العربي ، ١٩٧٥ .

(١٤٢) محمد شوقي الفنجري ، الأسلام والمشكلة الإقتصادية . الرياض : دار الوطن للاعلام والنشر ، ١٩٨٧ .

(١٤٣) محمد شوقي الفنجري ، الوجيز في الإقتصاد الاسلامي . السعودية : منشورات دار تثقيف النشر ، غير مبين مكان النشر .

(١٤٤) محمد شوقي الفنجري ، مفهوم ومنهج الأقتصاد الاسلامي . مكة المكرمة : دعوة الحق ، ١٩٨٤ .

(١٤٥) محمد علي نشأت ، رائد الأتصال ابن خلدون . القاهرة دار الكتب العربية ، ١٩٤٤ .

(١٤٦) محمد كمال جعفر ، « ثقافة المسلم المعاصر بين الأصالة والتجديد » ، مجلة المسلم المعاصر ، السنة الثانية ، العدد الخامس ، ١٩٧٩ .

(١٤٧) محمد كمال جعفر ، « فكر بلا نزعات ولا نزغات » ، مجلة المسلم المعاصر ، السنة السابعة ، العدد ٢٣٦ ، ١٩٨١ .

(١٤٨) محمد عمارة ، الاسلام والمرأة في رأي الأمام محمد عبده . دار الثقافة ، ١٩٧٥ .

(١٤٩) محمد رضا محرم ، الحركات الأسلامية والعنف ، مجلة عالم المعرفة ، السنة التاسعة ، عدد ٢٥ ، ١٩٨٣ .

(١٥٠) مريم أحمد مصطفي ، التنمية بين النظرية وواقع العالم الثالث .الأسكندرية: دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٠ .

(١٥١) مريم أحمد مصطفي ، دراسات في التحليل السوسيولوجي لتاريخ مصر الأجتماعي . الأسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٠ .

(١٥٢) محمد سعيد فرج ، دراسات في المجتمع المصري . الأسكندرية : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٦ .

(١٥٣) محمد قطب ، مفاهيم ينبغي أن تصحح . بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٧ .

(١٥٤) محمد حمدي زقزوق ، الإستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري . قطر : مطابع الدوحة العربية ، ١٩٨٣ .

(١٥٥) محمد شقرون ، « أزمة علم الاجتماع أم أزمة المجتمع » ، في : مجلة المستقبل العربي ، السنة الثانية ، العدد ٧٦ ، يونيو ١٩٨٥ .

(١٥٦) محمد فرج ، « الدولة وتشكيل الوعي الإجتماعي » ، دراسة في الدور الأيديولوجي للدولة ، مجلة قضايا فكرية ، العدد الأول ، يوليو ، ١٩٨٥ .

(١٥٧) محمد رجب ، الإغتراب : سيرة مصطلح . القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٨٨ .

(١٥٨) محمد الجندي ، حول الأنتاج والوعي والتركيب الإجتماعي : محاولة نظرية. بيروت : دار الكلمة ، ١٩٨٣ .

(١٥٩) محمود أبو السعود ، « الفكرالأسلامي المعاصر : مضونة ومستقبلة » ، مجلة المسلم المعاصر ، السنة الرابعة ، العدد ١٣ ، ١٩٧٨ .

(١٦٠) محمود أبو السعود ، « المذهبية الأسلامية » ، مجلة المسلم المعاصر ، السنة الثالثة ، العدد ٩ ، ١٩٧٧ .

(١٦١) محمود الكردي ، « الإنحراف في العلم : رؤية نقدية لواقع علم الاجتماع في مصر » ، ورقة غير منشورة قدمت بسمنار قسم الأجتماع . كلية الأداب . جامعة القاهرة ، ١٩٨٩ .

(١٦٢) مصطفي الخشاب ، علم الاجتماع ومدارسة . القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٩ .

(١٦٣) مصطفي الخشاب ، « علم الاجتماع الأسلامي » ، مجلة كلية الأداب ، جامعة أم درمان الأسلامية ، العدد الأول ، ١٩٧٧ .

(١٦٤) مصطفي السبعي ، المرأة بين الفقه والقانون . سوريا : المكتبة العربية بحلب، ١٩٦٦ .

(١٦٥) مصطفي الفوال ، المقدمة لعلم الإجتماع العربي والاسلامي ، القاهرة دار الفكر العربي ، ١٩٨٢ .

(١٦٦) مصطفي غالب ، ابن طفيل . بيروت : منشورات دار مكتبة الهلال، ١٩٨٥ .

(١٦٧) مصطفي فرغلي ، « رأي في الجماعات الأسلامية » ، مجلة الدعوة ، العدد ٣٨ ، ١٩٧٩ .

(١٦٨) مصطفي يوسف ، التطرف كأسلوب للإستجابة : دراسات في الشخصية . القاهرة : مكتبة الأنجلو ، ١٩٦٨ .

(١٦٩) معين زيادة ، معالم على طريق تحديث الفكر العربي . الكويت : سلسلة عالم المعرفة ، ١٩٨٧ .

(١٧٠) ملحم قربان ، خلدونيات : قوانين خلدونية ، (دراسات منهجية ناقدة في علم الاجتماع السياسي) . بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٤ .

(١٧١) مهدي النجار ، « قراءة في مقدمة ابن خلدون » ، مجلة دراسات عربية ، بيروت : يونيو ، ١٩٨٤ .

(١٧٢) نبيل السمالوطي ، بناء المجتمع الاسلامي ونظمه : دراسة في علم الاجتماع الاسلامي . بيروت : دار الشروق ، ١٩٨١ .

(١٧٣) نبيل السمالوطي ، علم الاجتماع الاسلامي . بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٢ .

(١٧٤) نبيل السمالوطي ، علم إجتماع التنمية : دراسة في إجتماعيات العالم الثالث . بيروت : دار النهضة العربية ، ١٩٨١ .

(١٧٥) نبيل السمالوطي ، الأيديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر : دراسة تحليلية للمشكلات النظرية والمنهجية . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥ .

(١٧٦) نقولا حداد ، علم الإجتماع . القاهرة : المطبعة العصرية بالفجالة ، ١٩٢٤ ، ١٩٢٥ ، (جزئين) .

(١٧٧) نقولا زيادة ، الجغرافية والرحلات عند العرب . بيروت : الأهلية للنشر والتوزيع ، ١٩٨٠ .

(١٧٨) نيقولا تيماشيف ، نظرية علم الإجتماع : طبيعتها وتطورها . ترجمة محمود عودة وآخرون ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٢ .

(١٧٩) هاني يحيى نصر ، في سبيل علم اجتماع أسلامي . جدة : دار المجتمع العلمي ، ١٩٧٩ .

(١٨٠) هنري لاوست ، نظريات شيخ الاسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع . ترجمة محمد عبد العظيم علي ، القاهرة : دار الأنصار ، ١٩٧٩ .

(١٨١) هشام شرابي ، مقومات دراسة المجتمع العربي . بيروت : الدار المتحدة للنشر ، ١٩٨٤ .

(١٨٢) يوسف القرضاوي ، « علامات التطرف الديني » ، مجلة العربي ، ١٩٨٣ .

(١٨٣) يوسف القرضاوي ، الصحوة الأسلامية بين الجحود والتطرف . بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٤ .

(1) Abu Shra , N ., **Arabic Anthropological Writings in Kuwait and Arabic Traditions of Scholarship** ". Department of Anthropology and Sociology , Univ . of British Columbia . 1966.

(2) AL - Huasyni , I., M., **The Muslim Brethren The Gratest of Modern Islamic Movements** . Trans . by . Brown and J . Rocy, Beirut , Lebanon : Khayat , s Collage Book Cooperative, 1956 .

(3) AL - Husayni , I . M ., " AL Hisba in Islam " , **Islamic ouarterly** , Vol . 10 , 1966

(4) Allport , G ., " Attitudes " , In : C . Murchison , (ed) **A Hand book of Cocial psychology** . Mass : Clark univ . press , 1932

(5) Adams , C ., Article on " the sanusis " , **Muslim World** .

(6) AL - Faruqi , I ., R ., " Islamization of Knowledge . General Principles and Work Plan " , Maryland : **International Institute of Islamic Thought** , 1982 ..

(7) AL - Faruqi , I ., R ., (eds) , **Natural Sciences : the Islamic Perspective** , Jaddah : King Abdul Aziz University ,1982

(8) AL - Faruqi , I ., R ., **On Arabism , Uruban and Religion : Asttudy of The Fundamental Ideas of Arabism and Islam as its Highest monent of Consciousness** . Djambatan Amsterdam : 1962

(9) Bayyumi , M ., **The Islamic Ethic of Social Jurtice and the Spirit of Modernization in Egypt** . P.H.D. DISSERTATION , U. S. A. TEMPLE UNIVERSITY , 1976 .

(10) Basharat , M ., A ., **Muslims the first Socolagists** . Lohore : Maktab Imilliga , 1961 .

(11) Bank , J ., **The Sociology of Social Movements** . London : Macmillan , 1972 .

(12) Bergar , P ., and Neuhaus , R ., **Movement and Revolutionon: Americaons Radicalism** . New york : Archor Books , 1970 .

(13) Bell, D ., " Notes on the post - Industrial Society " , **the pablic** Vol . 7 , Spring 1968 .

(14) Bellah , R ., N ., (ed) **Religion and progress in Modern Asia** New York : 1965 .

(15) Bianchi , E ., C ., **the Relgions Experience of Revolutioarias.** New York : Doubleday & compancy I n c . 1972 .

(16) Biderman , A ., and Reiss , A ., " On Exploring the Dark Figure , " **the Annals of the American A cademy of Political** Science , Vol . 314 , November 1969 .

(17) Biderman , A ., D ., and craw ford , E ., (eds .) , **Social Scientists and international Affair** . New York : Uiley , 1969

(18) Black , G ., **The Dynmics of Modernization** . New York Harper and Raw , 1966 .

(19) Blumer , H ., " Attitudes and the social Act " , **Social Problems** , Vol 3 , 19 .

(20) Boudon , R ., **the crisis of sociology** . Trans . by H. H. Paris , ondon : the Macmillan press , 1980 .

(21) Brown , R ., **Strain of Violence : Historical Studies of American Violence and Vigilantism** . New York : university press , 1975 .

(22) Charnaty , J ., **Islamic Culture and Socio - Economic Change** . Landon : E . J ., Brill , 1971 .

(23) Creceluis , D ., " The Caurse of Secularization in Modern Egypt " , in : Smith , D ., **Religion and Political Modern - ization** . New York : Haven , Yale University Press , 1974 .

(24) Doob , L ., W ., " The Behovior of Attitudes " . **Psychological View** . vol . 54 , 1947 .

(25) Duncan , D ., **Toward Social Report in Next Steps** . New York : Russell Stage Faundation , 1970 .

(26) Dunhars , H ., W . and latfyy a , A ., " Sociology In Egypt " . In : **The Journal of Asian and African Studies** , Vol . 6 , Leiden : 1971 .

(27) Eahman , F ., " Islamic Modernism : Its Scope Method and Alternative " , **I nternational Journal of Middle East Studies.**

(28) Eahman , F ., " The Impact of Midernity on Islam " , **Islamic Studies** , Vol . s , 1966 .

(29) El Gazzaz , A ., " Notes on the State of Sociology in Iraq " , **The National Review of Social Science** , Vol . 7 , No. 2 , May , 1970 .

(30) El Saaty , H ., " Sociology and Development in Contemperary Egypt " , in : **Die Dritte Welt** . Jahrganys , 1977 .

(31) Fogelson , R ., **Violence as Protest : Astudy of Riots and Ghettos** , New York : Archor Books , 1971 .

(32) Gabel , J ., **False Cansiousness** . Oxford : Basil Blackvell , 1978 .

(33)gellenr , E ., " Apendnlum Swing Theory of Islam " , in : **Sociology of Religion** , (ed .) , by Robertron , Pengiun Books , Baltimore : ryland , 1969 .

(34) Giock , C . Y . , (ed.) , **Religion in Sociological prespective : Essays in the Empirical study of Religion** . Belmont Calif : wandsworth , 1963 .

(35) Gollner , E ., A pendnlum Swing theory of Islam , in : Robertson , R ., (ed) , **Sociology of Religion : Salected Readings** . Baltimore : Penguin , 1969 .

(36) Good , W ., " Norm Commitment and Conformity to Role Status ubligation " . A. J. S. , VOL . 66 , 1960 .

(37) Grundy , K ., and Weinstein , M ., **The Ideologies of violence** . ohio : Charles , E ., Me keill pablishing company , 1974 .

(38) Gunn , J ., **Violence in Human Society** . Great Britain : David & Charles , 1973 .

(39) Gusfield , J ., (ed.) , **Protest Reform And Revolt** . New York : Johnwiley & Sons , 1970 .

(40) Harris , C ., P ., **Notionolism and Revolution in Egyyt : The Role of Muslim Brotherhood** , The Hagve London : Mouton & Co ., 1964 .

(41) Haurani , G ., **Islamic Rationalism : The Ethic of Abd al Gbbar** . Exford : Clrendon Press , 1961 .

(42) Hegazcy , E ., " Contemperary Sociology in Egypt " , In : P ., M chan and Martindale , D ., (eds) , **Hand book of contemperary Development in World sociology** . Green wood press , London : 1972 .

(43) Hodgsm , M ., " Modesity and the Islamic Heritage " , **Islamic Studies** .

(44)Homans , G ., E ., **Social Behavior** : its Elemetary Forms. New York : Harcoart , 1961 .

(45) Jeffery , A ., " Present Day Movements in Islam " , **Muslim World** .

(46) Keniston , K ., **Yaung Radicals Notes on Commetted Youth** . New York : Harcowrt , 1968 .

(47) Khalil , M ., " Article on Sanusiyyah Movement " , in : Sharif , M ., (ed .) , **A History of Muslim Philosophy** . Otto Harrassowitz , Wierbaden , 1965 .

(48) Knan , M ., A ., " Adiplomat's Report on Wahhabism of Arabia " , **Muslim World** .

(49) Leo , J ., **Political Consciousness and American Democracy** . Alass : University of Southern , 1983 .

(50) Hipsct , S ., and Wolin , S ., (eds .) , **The Berkely Student Revolt : Facts and interpretions** . New York : Archor Books , 1965 .

(51) Macfarlance , J ., **Violence and the state** . Great Britain : Nelson , 1974 .

(52) Marx , E ., **the Social Conetext of Vialent Behaviawr; A Social A nthropologic Study in an Israeli immigrant town** . London : Routledge & Kegan Paul , 1976 .

(53) Mauss , A ., L ., **Social Problems , as Social Movements** Phica : Pa . I . J . B . , Lippincott Company , 1975 .

(54) Marx , K ., **Critique of Political Economy** , New York : International Library , 1904 .

(55) Mitchell , **the Society of Muslim Brethren** . London : Dxford university Pedss , 1969 .

(56) Mohmassani , S ., " Muslim Decadence and Renaissarce " , **The Muslim World** .

(57) Monaldson , D ., M ., **Studies in Muslim Ethics** . London : SPICK , 1963 .

(58) Morris , R ., " A typology of Norms " , **A. S. R.** , Vol . 21 , 1956 .

(59) Moskos , C ., " Personal Remarks on Sociology Research In the third World , In : **Patricia Goladen , The Research Experience** . Ithca : Illinois , Peacock .

(60) Mu Lick , M ., " the challeng of Modern Development Before the Muslim World Corsidered in the light of European and I slamic Caltural History " . **I Slamic studies** , Vol , 6 , 1961 .

(61) Nottingham , E ., **Religion : A Sociological View** . N . Y : Randome House , 1971.

(62) Oberscholl , A ., **Sociol Conflict and Social Movements** . New jersey : Prentice - Hill , 1975 .

(63) Ornstein , R . **The Psychology of Consciouness** . San Francisco : H ., Freeman and Company , 1972 .

(64) Pritchard , E ., " the Place of Sanusiyyal order in the History " of Islam . **Muslim World** .

(65) Pritchard , E ., **The Sanusi of Cyrenaica** . Oxford : Clared on Press , 1949 .

(66) Radeeach M ., " The Nature of Attitudes " . In : **Imternational Encyc . of Social Sience** .

(67) Rahman F ., " Islamic Modernism : its scope , Method and Alternative " . **Imternational j . of Middle East Studies** , Vol . I ., Octoker 1970 .

(68) Rommetveit , R ., **Social Norms and Roles** . Minneapolis . University of Mimnesota press , 1955 .

(69) Roszak , T ., **the Making of Counter Culture** . Gardencitty : N . Y , Doubleday , 1968 .

(70) Sabagh , G . and Gharalla . I ., " Arab Sociology : Aview from within " , **Rev . Social Ann** 12 , 1986 .

(71) Sherif , M ., **The Psychology of Social Norms** . New York : Octagon , 1965 .

(72) Small , A . , W . , " Fifty years of Sociology in United States " . **A . J . S .** , Vol . 2 May 1961 .

(73) Schoor , S ., Rebellion Revolution and Religious In Term Ediarice in Some Ninteenth Century Islamic Studies " , In : Silcert , K ., (ed) Charches Dtates ; **the Religion institutions and Modermization** . U . S . A . : American Unirersity , Field Staff , Inc . 1961 .

(74) Smattey , W ., S ., " the Wahhabis and Ibn Sa'ud " , **Muslim World** .

(75)Smith , D ., E ., **Religion and Political Development** . Boston : litte Brown and Company , 1970 .

(76) Smith , D ., E ., (ed) **Religion and Political Modernization** . New Havan : Yale Unirersity press , 1974 .

(77) Smith , D ., E ., (ed) **Religion Politics and Sociol change in the third world** . New York : Free Press , 1971 .

(78) Samuaigyab , Z ., **Astudy in Revalist Movement in Islam** . E . J ., Brill , 1958 .

(79) Smelser , N ., I ., **the Sociology of Economic life** . New Jersey : Prentice - Hall , I nc ., 1963 .

(80) Smith , D ., **Religion and Political Development** . Boston : little Brown and Company , 1970 .

(81) Sorel , G ., **Reflections on Violence** . Trans . by Hulme T ., and Roth , J ., London : Callier Books , 1969 .

(82) Sumner , W ., G ., **Folkways : A study of the Sociological Importance of Usages , Manners , Castoms , Mores , and Morals** . New York : The New American Library , 1909 .

(83) Taglor , O ., **Ahistory of Economic thought** . New York : Mc Grow - Hill , 1960 .

(84) Tong , F ., " Sociology in Developing Country : the U. A. R. Orientations and Choracteristics . In : **Soci . Review** , May , 1971 .

(85) Tropman , E ., & et . al ., (eds) , **Strategic Perspective on Social Policy** . New York : Pergamon Press , 1976 .

(86) Valkiotis , P ., (ed .) , **Revolution in the Middle Eeast and ather Cases Studies** . London : Gearge Allen and Uniwin , LTD, 1977 .

(87) Wwber , M ., **Theory of Economic and Social organization** New York : the free press , 1969 .

(88) Weber , M ., **The Sociology of Religion** , Trans . by , Firschoff , E ., Boston : Beacon press , 1963 .

(89) Welch , C . , and taintor , U ., (eds .) , **Revolution and Political Change** . Colifornia : Duxbury press , 1972 .

(90) Wilson , B ., " An Analysis of Social Development " . **A. S. R.** , Vol . 24 , FEB , 1959 .

(91) Wilson , B ., **Religious Sects** , World university librory . New York : Toronto , 1970 .

(92) Wuthnow , R ., **the Consciousness Refarmation** . Berkely : leniversity of California press , 1976 .

(93) Yinger , J ., **Religion in the Struggle for Power** . Durham : N. C. , Duke University press , 1946 .

(94) Zald , M. and Mccorthy , J. 9eds.) the Dynamics of social Movenents : **Resource Mobilization social control and tractics** . Cambridge : Mass ., Winthrop publisher , 1979 .

(95) Ziadeh , N ., Sanusiyyah : Astudy of revivalist Movement in Islam . Leiden : E . J . Brill , 1958 .

محتويات الكتاب

البيان	الصفحة
إهداء	٥
مقدمة	٧
الباب الأول	
الوعي بالعلم وتاريخه	١٧
مقدمة	٢١
الفصل الأول : الوعي بالعلم وأزمته	٢٥
مقدمة	٢٩
١ – مقولة العقل والوعي	٣١
٢ – الوعي بالعلم والوعي المغترب	٣٥
٣ – الوعي بأزمة العلم	٤٦
٤ – الوعي بأزمة المجتمع العربي	٥٨
٥ – الوعي البديل	٦٥
أ – علم الاجتماع العربي	٦٧
ب – علم الاجتماع الإسلامي	٧١
جـ – أسلمة المعرفة	٧٦
د – صياغة إسلامية للعلوم الاجتماعية	٨٠
خاتمة	٨٧
الفصل الثاني : الوعي بتاريخ علم الاجتماع	٩١
مقدمة	٩٧
١ – علم الاجتماع كحركة اجتماعية	٩٩
٢ – مرحلة البدايات	١٠٤

أ – ابن أبي ربيع ١٠٨
ب – الفارابي ١١٣
جـ – أبو حامد الغزالي ١١٦
د – ابن تيمية ١٢٢
٣ – مرحلة الدعوة : الحاجة إلي علم الاجتماع (ابن خلدون) ١٢٨
أولاً : المقدمة – محتوياتها والأسباب التي أدت إلي تأليفها : ١٣٤
أ – محتويات المقدمة ١٣٤
ب – الأسباب التي دعت ابن خلدون إلي تأليف كتابه ١٣٦
ثانياً : الغرض من إنشاء علم الاجتماع ١٣٩
ثالثاً : موضوع علم الاجتماع ١٤١
رابعاً : المنهج في علم الاجتماع ١٤٣
خامساً : الظواهر الاجتماعية في ثباتها وتغيرها ١٤٥
أ – اجتماعية الإنسان ١٤٥
ب – روح الاجتماع ١٤٦
جـ – التطور والتغير في النظم والظواهر ١٤٧
د – المورفولوجيا الاجتماعية ١٤٩
سادساً : الاجتماع الاقتصادي ١٥٣
سابعاً : الاجتماع السياسي ١٥٧
ثامناً : تقييم لإسهامات ابن خلدون ١٥٩
٤ – مرحلة تبعية علم الاجتماع العربي واغترابه ١٦٩
٥ – مرحلة الصحوة : الحاجة إلي علم اجتماع عربي ١٧٦
٦ – ملامح علم الاجتماع العربي ١٧٨
أ – المفاهيم ١٧٨
ب – علم الاجتماع هو علم المجتمع ١٧٩

جـ – هوية علم الاجتماع ١٨١
د – وظيفة علم الاجتماع ١٨٢
هـ – التحليل والتفسير ١٨٤
و – المنهج ١٨٩
ز – مجالات البحث : ١٩٦
١ – التغير ١٩٦
٢ – النظرية ١٩٦
٣ – التاريخ وعلم الاجتماع ١٩٧
٤ – التنمية والتخطيط الاجتماعي ١٩٨
خاتمة ٢٠٦
الباب الثاني
الوعي بالثوابت معرفة التغير في المجتمع ٢٠٥
الفصل الثالث : الوعي والهوية ٢٠٩
مقدمة ٢١٣
١ – الحضارة الإسلامية ومشكلة الهوية ٢١٦
أ – لماذا ندرس الحضارة الإسلامية ٢١٦
ب – كيف ندرس الحضارة الإسلامية ٢٢٠
جـ – ماهي الحضارة الإسلامية ٢٢٨
٢ – العرب ومشكلات العصر الحديث ٢٣٦
أ – الدين ٢٣٧
ب – التربية ٢٣٩
جـ – الحقل الاقتصادي ٢٤٢
د – الحقل السياسي ٢٤٤
هـ – الحقل الاجتماعي ٢٤٦

و – الحقل العلمي ٢٤٨

ز – الحقل الجمالي ٢٤٩

٣– نحن والغرب : مشكلة الذاتية ٢٥٢

٤ – القيم الإسلامية وكيفية تحديثها ٢٦٧

الفصل الرابع : الوعي بالثوابت ٢٨٣

مقدمة ٢٨٧

١ – البناء المعياري في المجتمع ٢٩١

٢ – الإسلام والنظام الاقتصادي ٢٩٨

أ – مفهوم الإسلام للعمل والكسب ٣٠٠

ب – مفهوم الإسلام للمال والملكية ٣٠٦

جـ – دور الدولة في الموازنة بين الفرد والمجتمع ٣١١

د – خصائص الاقتصاد الإسلامي ٣١٢

٣ – الإسلام والنظام السياسي: ٣١٥

أ – النظام السياسي في الإسلام ٣١٦

ب – السلطة الرئاسية في الدولة الإسلامية ٣١٧

جـ – خصائص الحكم في الإسلام ٣١٩

٤ – الإسلام والنظام الأسري : ٣٢٤

أ – المركز الاجتماعي للمرأة في الإسلام ٣٢٦

ب – المركز الشرعي للمرأة في الإسلام ٣٢٩

جـ – المركز الاقتصادي والسياسي للمرأة في الإسلام ٣٣٠

د – شبهات حول مكانة المرأة في الإسلام ٣٣٢

خاتمة ٣٣٧

الفصل الخامس : الوعي بحركة التغيير ٣٣٩

مقدمة ٣٤٣

١ – الإسلام والتغيير ٣٤٦
٢ – العناصر الراديكالية في الفكر الإسلامي ٣٥٥
٣ – التحديث الديني في العالم العربي : ٣٦٧
أ – المفهوم ووظيفة الفرق والحركات في الإسلام ٣٦٩
ب – الحركة الوهابية ٣٧٢
جـ – الحركة السنوسية ٣٨٦
د – حركة الأخوان المسلمين ٤٠٣

الباب الثالث

الوعي بالدور المفقود ٤٢٣

مقدمة ٤٢٧

الفصل السادس : عالم الاجتماع الواعي في المجال الاقتصادي ٤٣١

مقدمة ٤٣٥
أولاً : النظريات السوسيولوجية المفسرة لدور الدولة في المجال الاقتصادي : ٤٣٧
أ – الفكر الرأسمالي ٤٣٧
ب – الفكر الماركسي ٤٤٥
ثانياً : النظرية الإسلامية المفسرة لدور الدولة في المجال الاقتصادي : ٤٥٢
أ – الإسلام والمشكلة الاقتصادية ٤٥٨
ب – الدولة والاقتصاد في الفكر الاقتصادي الإسلامي ٤٦٢
ثالثاً : أثر تدخل الدولة في المجال الاقتصادي عند ابن خلدون ٤٧٣

خاتمة ٤٨٤
الفصل السابع : عالم الاجتماع الواعي والسلطة والسياسية ٤٨٩
مقدمة ٤٩٣
أولاً : إشكالية العلاقة بين علم الاجتماع والسياسة ٤٩٤
ثانياً : وظيفة علم الاجتماع : من التبعية إلي الثورية ٥٠٩
ثالثاً : عالم الاجتماع والسلطة ٥١٩
رابعاً : عالم الاجتماع والقضايا القومية ٥٢١
خاتمة ٥٢٧
الفصل الثامن : عالم الاجتماع الواعي والشباب والتطرف ٥٢٩
مقدمة ٥٣٣
١ – اعتبارات نظرية ومنهجية الدراسة ظاهرة التطرف ٥٣٥
٢ – القيم الدينية وأنماط التحديث ٥٤٨
٣ – طبيعة الجماعات الدينية المنتمون لها ٥٥٥
٤ – التطرف : المعني والأسباب والمظاهر ٥٦٣
٥ – الطرف والعنف ٥٧١
خاتمة ٥٧٧
خاتمة الكتاب ٥٩١
المراجع العربية ٦٠٣
المراجع الأجنبية ٦٢١
المحتويات ٦٣١

رقم الإيداع
٧٢٦٩ / ٩٢
977/5/16 - 90 - 2 - I.S.B.N.


